# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 2. Heft.


---

## III.

# Hobbes-Analekten II.


Von

**Ferdinand Tönnies.**


Zwei lateinische und ein französischer Brief des Hobbes (chronologisch geordnet).

1. Hobbes an Mersenne: Paris Bibl. nationale CXXVII Nouv. acq. lat. 1637—38. Gedruckt s. u.[1])

Reverende Pater. Sic ais, *Quoniam tu facis motum velocem tui spiritus causam duritiei, ille vero motum suae materiae subtilis causam mollitiei, et eius quietem causam duritiei, ideo me non idem intelligere per spiritum, quod ille per materiam subtilem.* Quae argumentatio similis est, ac si quis diceret, est qui putat Dominum de Cartes optimum Philosophum, est qui putat contrarium, ergo illi non intelligunt eundem Dominum de Cartes. Credere nullo modo possum quod sit tua. Ego[2]) *spiritus* nomine possum et volo intelligere *Corpus subtile*, et vocem eam *spiritus* eo modo definio. Is si vult suam *materiam* esse *Corpus*, et suum *subtile* esse *subtile*,

---

[1]) In den folgenden Noten sind die Abweichungen des von Tannery herausgegebenen Textes vermerkt und die wichtigeren der diesem beigegebenen Anmerkungen mit beigefügtem T. wiederholt.

[2]) Ergo

necessario vult idem esse quod ab utrisque diversis nominibus significatur. Si non vult non repugno.

Quod dicis, *non fuisse opus tanta circa hanc rem altercatione*, consentio. Sed altercatio haec ab illo, sicut ipse nosti, profecta est. Quod autem ais *me potuisse hypothesim eam ab ipso qui prior scripserat mutuasse*, spero te testem mihi futurum esse, me septem abhinc annis, cum tecum in domo vestrâ dissererem primum, de reditu arcus,[3]) praesente Domino de Beaugrand, pro ratione adduxisse motum illum internum quem ibi supposui spirituum. Iam vero monitus, hoc dicere apud te amplius habeo, me doctrinam illam de naturâ et productione luminis et soni, et omnium Phantasmatura sive idearum, quam Dominus de Cartes nunc respuit, explicasse coram Dominis fratribus excellentissimis Gulielmo Comite de Newcastell et Carolo Cavendish Equite aurato, communi nostro amico, anno 1630, quod ideo dico, ne is eam doctrinam aliquando agnoscens, fundatam esse dicat principiis suis. Nae illius principia nulla sunt, neque opus habet fundamentis, qui vi ingenii in aere ipso aedificare potest quidquid vult.[4]) Quod attinet ad disputationem de differentiâ inter *motum determinatum* et *determinationem motûs*, video necessarium esse ut sententiam meam apertius et explicatius ostendam quam hactenus factum est.

Primum igitur sciendum est, quod sicut omnis homo est vel Petrus vel Socrates vel aliquis individuorum, vtcunque vox haec *Homo* vox communis sit (una nempe quinque vocum quas declarat Porphyrius in Isagoge ad Artem), ita quoque motus omnis est vel hic, vel ille motus, nempe[5]) determinatus per terminos a quo et ad quem; ut igitur Socrates et homo non sunt duo homines, nec duae res, sed unus homo sub duabus appellationibus (nam quae res nomine *Socratis* eadem et nomine *hominis* appellata est), ita *motus* et *motus determinatus* unus sunt motus, et una res sub duobus nominibus

Secundo, sciendum est quod causa efficiens cuiuscunque motus propositi, est causa efficiens quoque per quam motus ille sic deter-

---

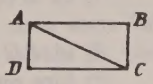
[3]) Cf. Lettre LIV de 15. Mai 1634 p. 2941. Voir aussi ib. p. 580—81 additions. T.

[4]) Cf. Discours de la Methode p. 43. T.

[5]) ille, motus nempe

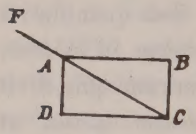
minatur, ita ut motus determinatio, active sumpta, sit actio moventis per quam fertur patiens versus unam partem potius quam versus aliam. Quod si aliquando vox haec *Determinatio motûs* significet passive, hoc est aliquid in patiente, tum idem valet quod *Esse sic motum*, hoc est *determinate motum*, et in hoc sensu *motus determinatus* et *determinatio motûs*, idem sunt. Iam Dominus de Cartes ubi dicit me decipi in eo quod motum determinatum dixerim loco determinationis quae est in motu, intelligit determinationem ut in corpore moto, et passive, et sic idem est *motus determinatus* et *determinatio motûs*. Quomodo autem intelligit ille *determinationem* esse in motu? num ut in Subiecto? absurdum est, quia motus est accidens; sicut absurdum esset dicere Albedinem esse in colore, quamquam albedo talis determinatio sit coloris qualis motûs determinatio est moveri dextrorsum vel sinistrorsum. Sed quantumvis absurdum sit *determinationem* esse in motu, ut *accidens* in *subiecto*, ab eo tamen *Dominus de Cartes* non abstinuit, nimirum quia dixit *motum determinatum* esse *ad ipsam determinationem motûs*, ut *Corpus planum* est ad *planiciem* sive *superficiem* eiusdem corporis. nam *planities* est in *corpore* ut in *subiecto*. Sed comparatio debebat esse huiusmodi: *motus determinatus* est ad ipsam *determinationem motûs*, ut *superficies determinata* (hoc est plana vel rotunda etc.) ad *determinationem superficiei* (hoc est ad *planitiem*, *rotunditatem* &c) Iam tantundem differet *superficies plana* a *planicie superficiei*, quantum *motus determinatus* a *determinatione motûs*. Neque id quod dicis postea: quemadmodum mutata unâ superficie non sequitur reliquas mutari, ita mutata una determinatione non sequitur aliam mutari, quicquam valebit, nam *accidentium* in *subiecto* (quales sunt duae diversae *superficies*) aliud perire, aliud manere potest. Sed quando *unum* est tantum *accidens sub duobus nominibus*, ut unus motus sub nominibus *motûs determinati* et *determinationis motûs*, si quod significatur ab uno nomine perit, perit id quoque quod significatur ab altero.

Tertio animadvertendum est, *motum unum* non posse habere *duas determinationes*, nam in figurâ ascriptâ, sit *A* corpus, quod incipiat moveri versus *C* viam habens rectam *AC*. Si quis dicat mihi moveri *A* per viam



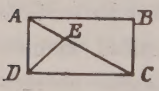
rectam ad $C$, is *determinavit* mihi motum illum; ipse enim eandem viam designare possum ut unam et certam; sed si dicat moveri $A$ per rectam viam versus rectam $DC$, non mihi huius motûs determinationem commonstravit, quia viae tales infinitae sunt, non sunt igitur[6]) ab $AB$ versus $DC$ et ab $AD$ versus $BC$ determinationes *Unius motûs* corporis $A$ versus $C$, sed determinationes duorum motuum, duorum corporum, quorum unum procedit ab $AB$ ad $DC$, altuum ab $AD$ ad $DC$.[7])

Quarto ostendendum est, quomodo *motus duo determinati*, quorum unus est corporis longitudinem habentis $AB$, moti perpendiculariter ad $DC$, alter corporis longitudinem habentis $AD$, moti lateraliter ad $D$, efficiant[8]) motum corporis positi in $A$ *determinatum* ab $A$ ad $C$. Supposito ergo $AB$ ferri ad $DC$ perpendiculariter in uno minuto temporis, item $AD$ ferri ad[9]) $BC$ in eodem minuto temporis, Sequetur ad finem illius minuti temporis dati corpus $A$ esse alicubi in $DC$, et alicubi etiam in $BC$, erit ergo in $C$ ubi $BC$ et $DC$ concurrunt. Et quoniam $AB$, $AD$ et $A$ faciunt eodem minuto temporis, spatia $AD$ $AB$ $AC$, erunt velocitates, quibus feruntur $AB$. $AD$. $A$, in ratione rectarum $AD$, $AB$, $AC$.




Quinto notandum est, quod sive moveatur $A$ versus $C$ ab illis duobus motoribus $AB$, $AD$ quasi a duobus ventis, vel ab uno tantum motore, tanquam vento qui spiraret ab $F$, semper ipse motus effectus ab $A$ versus $C$ idem erit, et easdem semper habebit proprietates.

Postremo considerandum est, quia duo motus corporum $AB$ et $AD$ conferunt suis velocitatibus velocitatem, qua fertur corpus unum $A$, quam partem celeritatis confert[10]) motus uterque seorsim. Patet autem quod motus corporis $AB$ versus $DC$, non confert corpori $A$ totam suam




---

[6]) igitur motus

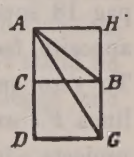
[7]) $BC$

[8]) ad $BC$, efficiant. Post *ad D* verba *sed perpendiculariter ad BC* in MS erasa sunt.

[9]) ad $BC$ (lateraliter) in — Post *sequetur* vox *ergo* in MS erasa est.

[10]) Lire *conferat*? T.

velocitatem, neque motus corporis $AD$ versus $BC$ totam suam, nam alter alterum impedit, ne possit proximâ viâ pergere qua coeperant, alter ad $DC$, alter ad $BC$. Quaerendum est igitur quâ proportione utriusque $AB$ et $AD$ vis minuatur. Ducatur a $D$ ad $AC$, perpendicularis $DE$. Dico *motum perpendicularem* ab $AB$ *deorsum* conferre motui corporis $A$ versus $C$ celeritatem quanta sufficit ad movendum ipsum versus $C$ ad spatium quantum est $AE$, *motum* autem *lateralem* corporis $AD$ conferre celeritatem motui corporis eiusdem $A$, quantum[11]) sufficit ad portandum ipsum ad spatium quantum est $EC$. Quoniam enim celeritas quâ fertur $AD$ lateraliter, est ad celeritatem qua fertur $AB$ perpendiculariter, ut recta $AB$ ad rectam $AD$, ut supra ostensum est, sunt autem rectae $AD$ et $AB$ inter se ut $AE$ et $EC$, erit celeritas *lateralis* corporis $AD$ ad celeritatem *perpendicularem* corporis $AB$ ut $AE$ ad $EC$. Et componendo ut celeritas utraque lateralis et perpendicularis ad celeritatem perpendicularem solam, ita utraque recta $AE$ et $EC$ simul, ad unam rectam $AE$. Quoniam igitur utraque simul celeritas *lateralis* et *perpendicularis* movet corpus $A$ per spatium $AC$ in uno minuto, celeritas *perpendicularis* sola sufficiet ad movendum corpus $A$ eodem minuto per spatium praecise tantum quantum est $AE$, eadem ratione celeritas *lateralis* tota sufficiet ad movendum corpus $A$ per spatium praecise tantum quantum est $EC$, in eodem minuto secundo. Atque hoc est quod volui cum dicerem celeritatem corporis $A$ versus $C$ componi ex duobus celeritatibus $AE$ et $EC$, nimirum diminutis in compositione, non ex celeritatibus integris $AD$ et $AB$.[12]) Atque hoc, eo instituto, volui demonstrare, quia Dominus de Cartes inferebat ex meaisententiâ falsam consequentiam, nempe in motû sic composito evenire absurdum quod sequitur. Ponamus pilam ab $A$ ferri dextrorsum uno gradu celeritatis et deorsum uno gradu celeritatis, perveniet ad $B$ duobus gradibus celeritatis, eodem tempore quo alia quae ferretur etiam dextrorsum




---

[11]) quanta

[12]) Cf. ci avant p. 303 L. 6 à p. 305 L. 11. — Hobbes semble ici viser le texte de sa première lettre, que nous n'avons pas. T.

uno gradu celeritatis et deorsum duobus, perveniet ad $G$ tribus gradibus celeritatis, unde sequeretur lineam $AB$ esse ad lineam $AG$ ut 2 ad 3, quae tamen est ut 2 ad ℞ 10. Sed ex demonstratione supra proxime allata satis clare opinor constat, quod celeritas ab $A$ ad $B$ non erit ex meis principiis ad celeritatem ab $A$ ad $G$ ut 2 ad 3 sed ut ℞ 2 ad ℞ 5 quae est ipsarum linearum $AB$ ad $AG$ proportio, atque eadem cum ratione 2 ad ℞ 10. Nam celeritas ab $A$ ad $B$ ad celeritatem ab $A$ ad $G$ non est ut composita ex $AH$ et $HB$ ad compositam ex $AH$ et $HG$, sed ut subtensae ipsae $AB$. $AG$, hoc est ut radices quadratorum aggregatorum ex lateribus. Sed ratiocinatio quâ id volebam in superiore mea ad te Epistola data Parisiis Feb: 7° non erat legitima. Fateor. Errores meos non omnino, nedum pertinaciter defendo. Nisi dominus des Cartes idem faciat superior sane ero in moralibus. Sed quid attinet ad rei veritatem inter nos disputatam, quod ego eam non satis ostenderim? Quid si sciens veritatem alicuius propositionis Element. Euclid. et tentans demonstrationem eius, non assequerer, num ideo minus vera erit, cum ab aliis, vel a me ipso alio tempore demonstrata fuerit?

Caeteris illius Epistolae meae partibus, an consentit quia tacet? Minime vero id puto. Sed quia nihil objecit, nihil habeo quod huic Epistolae adjiciam, nisi quod iniquior in me est, dum suspicatur me turbare de industriâ voluisse, ut viderer aliquid dixisse post. Si sic fecissem, possem adhuc turbare, ut error meus lateret. Sed etiam nunc ista erronea mea ratiocinatione video posse ab homine non ante occupato eandem conclusionem verâ demonstrandi viâ[13]) inveniri. Is vero quo animo in discursu secundo *Dioptricorum* pag 18 supponit rectam $HF$ esse duplam $AH$, in schemata tamen apposito facit eam paulo majorem quam est ipsa $AH$, ipse scit. Tu vero, mi pater, id scire potes, si consideres, quod ita faciendo linea $FI$ extra circulum cecidisset, et per consequens pila in aquam projecta, in elevatione anguli $ABC$, deberet reflecti, quod est contra experientiam. Nunquid is turbat de industriâ ut videatur aliquid probare in sequentibus? Nimium te moror nugis alienis,

---

[13]) vere demonstrandi vix. *Locum emendavi ex coniecturâ.*

finem ergo facio precatus tibi commoda et prospera omnia quae vis. Vale.

Tui studiosissimus

Tho: Hobbes.

Parisiis in vigiliâ Paschalis 1641.

Diese Epistel ist zum ersten Male gedruckt in: *Descartes Oeuvres publiés par Adam et Tannery 1. Correspondance t. III, CCXXXIV p. 341 ss.* Ich gebe sie hier von neuem heraus, nicht sowohl weil meine Abschrift in einigen unbedeutenden Punkten abweicht, als darum, weil der Text in der kostbaren neuen Descartes-Ausgabe für die Hobbes-Forschung zu wenig zugänglich ist, und weil ich diese auf eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Descartes und Hobbes hinleiten möchte,[14]) dessen monographische Behandlung vielleicht einige Mühe lohnen würde und vermutlich auch nicht sehr lange auf sich warten lassen wird. — Der MS. Text des Briefes ist in der großen etwas rohen Handschrift, die mir als die des Amanuensis, dessen Hobbes sich damals bediente, bekannt ist, geschrieben; nur einige unbedeutende Korrekturen hat dieser selber hineingefügt. Es scheint nicht Diktatschrift, sondern Abschrift vorzuliegen.

Der Brief füllt eine Lücke aus, die sich längst bemerklich gemacht hat. Über die Vorgeschichte des Meinungsaustausches zwischen den beiden Philosophen, der durch Mersenne vermittelt wurde, hören wir am besten Baillet, der freilich durchaus parteiisch für Descartes ist und in dem, was er über Hobbes' Entwicklung andeutet, nicht die Bedeutung einer Quelle hat, aber die hier in Betracht kommenden Tatsachen berichtet er zum größeren Teile in zuverlässiger und interessanter Form, die teilweise auf Aufzeichnungen Mersennes zurückgehen dürfte. Die Korrespondenz stand im engsten Zusammenhange mit den *Objectiones* „von Theologen und

---

[14]) Bisher Tönnies, Hobbes' Leben und Lehre S. 102ff. Ferner zu vgl. Dilthey in diesem Archiv Band 13, S. 240 uud Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie d. W. 1904 S. 316ff., 322, und die Abhandlung von Köhler, Archiv XV, 3 S. 394ff. Neuerdings Albert H. Abbott, „Psychologische und erkenntnistheoretische Probleme bei Hobbes", Würzburg 1904, Inaugural-Diss. S. 24, 65 und öfter.

Philosophen" gegen die Meditationen, wie sie von Mersenne eingesammelt und dem Descartes übermittelt waren. „Während", so erzählt Baillet,[15]) „Descartes die Antwort auf die 2ten *Objectiones* überlegte, erhielt er von M. de Zuytlichem, der kürzlich nach dem Haag zurückgekehrt war, ein Büchlein von Morin, nebst der Schrift eines englischen Philosophen, beide waren an ihn adressiert von Paris aus durch den Pater Mersenne . . . p. 119. Die Schrift des englischen Philosophen . . . war nichts anderes als die Einwendungen, die Hobbes auf Veranlassung des Paters Mersenne gegen die Metaphysischen Meditationen gemacht hatte. M. Hobbes suchte seit lange eine passende Gelegenheit, sich Descartes bekannt zu zu machen und mit ihm einigen philosophischen Verkehr anzuknüpfen. Er war acht Jahre älter als Descartes und starb erst nach einem langen Leben von 91 Jahren. Er hatte einst sein Griechisch und Lateinisch vergessen, um sich desto vollkommener der scholastischen Philosophie hinzugeben, worin er in seiner Jugend alle Irländer (!) überstrahlte. Da er aber später bemerkte, daß die Leute von Geist sich über ihn lustig machten, entsagte er den eitlen Exerzitien in dieser Art von Philosophie, als nur dazu geeignet, einen Geist zu verderben und Sophistenkniffe zu begünstigen. Um sich einen neuen Weg zur Philosophie zu bahnen, hatte er die schöne Literatur wieder aufgenommen und alle alten Griechen und Lateiner zu lesen unternommen, ohne indessen sich zu ihrem Sklaven zu machen und ohne auch zu vernachlässigen, was die besten Scholastiker oder Modernen ausgedacht hatten, bis endlich die Ratschläge der beiden ersten Philosophen Englands, des Kanzlers Bako und des Barons von Cherbury ihn bestimmten, sich gänzlich aller seiner Vorurteile zu entschlagen und völlig von neuem zu bauen. Er wollte den Anfang machen mit dem Studium der Mathematik, wegen der Gewißheit, der Evidenz und der Sauberkeit ihrer Erkenntnisse . . . Es war hauptsächlich nach dem Jahre 1634, daß er, nach Frankreich gekommen, sich ernstlich der Naturphilosophie hingab, an der er Geschmack gewonnen hatte in den Unterhaltungen des Pater Mersenne, mit dem er in enge Verbindung

---

[15]) La Vie de M. Descartes II, 118ff.

getreten war, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Religion. Da der Pater ihn darauf hingewiesen hatte, daß alles in der Natur auf mechanische Art geschieht, so hatte er ihm gleichzeitig eine starke Neigung, M. Descartes kennen zu lernen, eingeflößt, von dem er diesen Grundsatz, wie auch die meisten anderen schönen Prinzipien, die Hobbes ihn geltend machen hörte, entlehnte. Aber seine Rückkehr nach England im Jahre 1637 hatte diese Pläne unterbrochen, bis die Lektüre der Abhandlungen [*des Essays*] über die Methode von Descartes diesen Wunsch wiederum in ihm anfachte. Die Unruhen in Groß-Britannien hatten ihn veranlaßt, gegen Ende des Jahres 1640 wiederum sich nach Frankreich zu begeben, wo er in Paris die Ruhe und Sicherheit fand, die er nötig hatte, um seine Philosophie mit Muße auszubilden, und er verband sich enger als je mit dem P. Mersenne und mit M. Gassendi, welche die Hauptratgeber und Begleiter seiner Studien waren. Es war eben um diese Zeit, daß der P. Mersenne ihm die Gelegenheit, die er so lebhaft gewünscht hatte, darbot, einigen brieflichen Verkehr mit Descartes anzuspinnen; und der Pater, als er ihm das Manuskript der metaphysischen Meditationen mitteilte, erklärte ihm, daß er, um die Freundschaft und die Achtung des Descartes zu verdienen, die stärksten Einwände machen müsse, die er gegen dies Werk ausfindig zu machen wisse, und sie dem Autor übersenden, der nicht verfehlen werde, sie mit einer Antwort zu beehren.

[Das folgende handelt von der Art, wie die Einwände des Hobbes gegen D.s Meditationen diesem zugestellt sind und von ihm beantwortet wurden. Die Darstellung Baillets ist hier unrichtig: er vermischt die Antwort Descartes' auf die Einwände mit dessen Antwort auf die kritischen Bemerkungen, die Hobbes zur Dioptrik gemacht hatte. Es handelte sich bei diesen zunächst um „3 Blätter (*folia*)“, die Descartes am 20. Januar 1641 durch Herrn van Zuytlichem empfangen hatte, nachdem er schon am 31. Dezember 1640 der Sache mit den Worten (an Mersenne) Erwähnung getan: „M. de Z. ist zurück und wenn sie ihm jenes (Buch von Morin) gleichzeitig mit dem Diskurs des Engländers übergeben, so werde ich sie von ihm empfangen können, voraus-

gesetzt immer, daß er gebeten werde, sie mir rasch zu senden; denn er hat so viele andere Geschäfte, daß er es vergessen könnte.“ (Tannery, l. c. p. 275). Nach Baillets Darstellung hätte Desc. im Januar an Mersenne seine Entgegnung auf die Kritik der Meditationen gesandt, und dabei seine Besorgnis ausgedrückt, daß „der Rest, den Hobbes ihm zu senden haben werde, nicht besser sein möge“. Diese Bemerkung tritt zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach auf; sie bezieht sich aber auf die Kritik der Dioptrik. Bemerkungen über das, was Hobbes gegen die Meditationen vorgebracht hatte, finden sich in Descartes Briefen, soviel ich sehe, nicht. Er schreibt über den ersten Abschnitt jener, unter dem genannten Datum (21. Jan.):

„Ich habe meine Antwort auf ein besonderes Blatt geschrieben, damit Sie es zu seiner Kenntnis bringen können, wenn Sie es für angezeigt halten; und auch damit ich nicht nötig habe, auf den Rest des Briefes zu antworten, den ich noch nicht empfing. Denn unter uns gesagt, ich sehe wohl, daß es der Mühe nicht lohnen wird; und weil es ein Mann ist, der bezeugt, daß er sich aus mir etwas mache, so würde ich bedauern, ihn zu kränken. Ich fürchte nicht, daß seine Philosophie die meine zu sein scheine, obschon er ebenso wie ich, nichts in Betracht ziehen will als die Figuren und die Bewegungen. Das sind allerdings die wahren Prinzipien, wenn man aber Fehler in ihrer Anwendung begeht, so erscheinen sie denen, die ein wenig Verstand haben, so offenbar, daß man nicht so weit zu gehen braucht, wie er es tut, um darin guten Erfolg zu haben.“ Diesem Briefe war also der lateinische, für Hobbes bestimmte Brief beigefügt, über den Baillet sodann berichtet l. c. p. 122:]

„Obgleich die Sache im Convent der Minimi an der Place Royale eingefädelt war, so fingierte man gleichwohl, daß Hobbes aus England geschrieben und seine Bemerkungen an den P. Mersenne adressiert habe, der sie durch Vermittlung des Herrn van Zuytlichem an Descartes gesandt hatte. Hobbes eröffnete sein Schriftstück mit einer Auseinandersetzung, die nicht die Dioptrik Descartes' anging. Er sprach darin von Gott und der Seele als von körperlichen Dingen, verbreitete sich über seinen *Spiritus internus.*

den er als Prinzip aller Dinge darstellte, und behandelte viele andere Gegenstände, die in keiner Weise Descartes angingen. [Die „vielen“ anderen Dinge entwickelt Baillet aus dem einen Worte *reliquis* bei Descartes. Es heißt nämlich in dem Briefe: „*Omittam initium de animâ et Deo corporeis, de spiritu interno et reliquis quae me non tangunt.*“ Er geht dann aber doch auf den *Sp. int.* ein, indem er dessen Identität mit seiner *Materia subtilis* in Abrede stellt. Diese Bemerkungen gibt Baillet wieder, indem er schreibt:]

„(Er anerkannte des Hobbes Behauptung nicht) Erstens, weil Hobbes wollte, daß sein *Spiritus internus* die Ursache der Härte sei, während die *Materia subtilis* Descartes' vielmehr die Ursache der Weichheit ist. Sodann, weil es nicht leicht zu begreifen sei, durch welches Mittel der *Spiritus internus*, der seiner Natur nach sehr beweglich sein müßte, so wohl verschlossen sein könnte in den harten Körpern, daß er niemals daraus zu entweichen vermöchte; noch wie er sich einschleichen und hineinkommen sollte in die weichen Körper, wenn sie hart werden. Ohne aber in die Erörterung dieser Meinung des Hobbes sich einzulassen, beschränkte er sich darauf, nur die Gründe zu prüfen, wodurch er seine Dioptrik zu widerlegen unternahm in der Folge seiner Schrift, die in Form eines lateinischen Briefes an den P. Mersenne abgefaßt war. Er faßte seine Antwort in derselben Sprache ab und adressierte sie an den Pater. [In Wirklichkeit bildet die kurze Erledigung des *Spiritus internus* und die Erwähnung von Hobbes' Eingang über Gott und die Seele den ersten Absatz des D.schen Antwortschreibens, das sodann auf folgende Punkte sich einläßt: 1. Hobbes hatte gemeint, daß Descartes' Ausdruck klarer gewesen wäre, wenn er anstatt '*determinatio*' '*motus determinatus*' gesagt hätte.[16]) Descartes läßt dies nicht gelten. 2. Hobbes hatte eingewandt, die Erde müsse die abwärts gerichtete Geschwindigkeit aufheben. Dagegen Descartes: das sei gegen die Hypothese und gegen alle

[16]) Bezieht sich auf Dioptrices Cap. II (ed. Amsterd. 1656): Observandum. quemadmodum motus et in universum omnia genera quantitatum, ita etiam hanc pilae determinationem posse dividi in omnes partes quibus illam constare imaginamur cet.

Erfahrung. 3. Hobbes hatte bei dieser Gelegenheit den Satz aufgestellt, durch keine Kraft lasse sich von der Stelle rücken, was nicht schon der allergeringsten in irgend einem Grade nachgebe („*nulla vi amoveri quod non cedit levissimae*"). Descartes behauptet, dies habe keinen Schimmer von Wahrheit für sich; „denn wer würde z. B. glauben, daß an einer Wage ein Gewicht von 100 Pfund schon ein wenig dem Einpfundgewicht auf der anderen Wagschale nachgebe, weil es einem Gewicht von 200 Pfund nachgibt? Indessen räumt er ein, daß der Teil der Erde, auf den der Ball geworfen wird, ein wenig nachgebe, wie auch der Teil des Balles, der auf die Erde fällt, ein wenig nach innen gekrümmt werde usw. 4. Hobbes hatte die Art der Brechung, die da geschehe, wenn der bewegte Körper selber durch die Medien hindurchgehe, von derjenigen, wenn dies nicht der Fall sei, unterschieden. Descartes bemerkt, beide seien gleichartig, und er habe nicht gesagt, daß das Licht sich leichter in einem dichten als in einem dünnen, sondern, daß es leichter in einem harten als in einem weichen Medium sich ausbreite, ob dies nun mehr dicht oder mehr dünn sei, und dafür zeuge ihm sowohl Demonstration als Erfahrung. 5. Hobbes hatte die Demonstration der Brechung, wie sie in der Dioptrique vorliegt, kritisiert. Descartes belehrt ihn über den zwiefachen und sehr bedeutenden Unterschied zwischen der Brechung eines Balles oder anderer Körper, die ins Wasser einfallen, und der des Lichtes. 6. Fälschlich schreibe ihm Hobbes zu, daß er allen Verlust von Geschwindigkeit an der Abwärtsbewegung messe, da er vielmehr beständig gesagt habe, daß er auf die ganze Bewegung schlechthin bezogen werden müsse. 7. Endlich hat Hobbes selber die Ursache der Brechung erklären wollen; seine Erklärung stehe aber in Widerspruch zu seinem eigenen Satze, den er auf die Beweisführung eines Freundes zurückführt, daß nämlich in der Brechung, wie der Sinus des einen Einfallwinkels zum Sinus des anderen, so die Brechungswinkel sich verhalten. — Diese ganze Polemik bezieht sich auf den zweiten Diskurs der Descartesschen *Dioptrique* „über die Brechung". Wir lassen zunächst Baillet fortfahren]: „Hobbes verfaßte eine lange Replik, die dem Descartes am 7. Februar zuging. Aber der ganze Ver-

kehr dieses friedlichen Disputes hatte seinen Sitz im Pater Mersenne, der das Zentrum davon war, ohne daß Descartes und Hobbes sich sprachen oder sich unmittelbar schrieben. Hobbes, der den Descartes mit vielem Respekt und mit Bescheidenheit behandelte, versuchte seinen *Spiritus internus* zu verteidigen, und indem er hinzufügte, daß er unter diesem *Sp. int.* nichts anderes verstehe als einen feinen und flüssigen Körper, glaubte er damit zu rechtfertigen, daß er gesagt habe, sein *Sp. int.* sei dieselbe Sache, wie die *Materia subtilis* des Descartes, da er den Unterschied nicht sehe zwischen einem feinen Körper und einer feinen Materie. Er antwortete auch auf die Schwierigkeiten, die Descartes in seinen übrigen Annahmen gefunden hatte. [Während der erste Brief, das längere kritische Exposé des Hobbes über die Dioptrik, wovon Descartes zuerst drei, nachher noch acht weitere Folia empfing, für verloren gilt, so ist diese Replik erhalten; jetzt CCXXX bei Tannery, auch Hobbes Opp. lat. ed. Molesw. Vol. V. Hobbes antwortet zunächst auf die Bemerkungen in betreff des *Sp. int.* wie von Baillet angegeben, aber sehr ausführlich, besonders in dem Sinne (*Secundo*), daß er (Hobbes) nicht gesagt habe, durch den Eingang der *Spiritus* würden die Körper hart, durch ihren Ausgang weich, sondern dieselben könnten durch die Heftigkeit ihrer Bewegung harte Körper, wie den Diamant, durch deren Langsamkeit andere und zwar weiche Körper, wie Wasser oder Luft, konstituieren. Zum dritten behandelt Hobbes dann den Punkt, der oben als 1. bezeichnet wurde. Er verteidigt seine Ansicht, daß die Bewegung selber und ihre Geschwindigkeit in der Diagonale als zusammengesetzt aus den Bewegungen im rechten Winkel verstanden werden müssen. Ebenso sucht er 4. (ad 2) zu rechtfertigen, daß beim Aufstoßen des Balles auf die Erde ein Verlust seiner Bewegung stattfinde, und daß das, was D. als *determinatio* oder Richtung verstehe, als Bewegung gedacht werden müsse. Zum fünften geht er auf die Einräumung Descartes' und auf seinen eigenen Satz über die Wirkung des unendlich kleinen Stoßes ein. Er will diesen einfach mathematisch daraus ableiten, daß $2 \times 0 = 0$ sei und daß keine Multiplikation aus Nichts Etwas machen könne. Er habe nicht gesagt, wie D. fälschlich verstehe, daß die kleinste Kraft genüge,

irgend einen Gegenstand von der Stelle zu rücken, sondern nur: der Teil, worauf sie stößt und den sie berührt, keineswegs das Ganze, wozu dieser Teil gehöre. „Wie die vervielfältigte Kraft eines fallenden Balles genügen würde, um die ganze Erde zu bewegen, so genügt die vervielfältigte Kraft eines an die Wagschale aufgehängten Pfundes oder Balles oder wenn man will, einer Feder, um ein Gewicht von 100 Pfund aufzuheben.“ Die übrigen Stücke von Descartes Entgegnung werden endlich sub 6—10 zurückgewiesen. Baillet fährt fort]: „Der Pater Mersenne, der anfangs nur einen Teil der Schrift des Hobbes an Descartes geschickt hatte, ließ ihm den Rest mit dieser Replik zugehen. Das veranlaßte Descartes zu einer ferneren Antwort auf diesen Rest, weil er wußte, daß etliche gescheite Leute den Inhalt dieses Aufsatzes für wahre und richtige Demonstrationen hielten, obgleich es dem entgegen war, was er selber in betreff der Brechung publiziert hatte. Das ist alles, was er seinem Genius abgewinnen konnte zugunsten des Hobbesichen, dessen er binnen kurzem müde wurde. Anstatt auf die letzte Abhandlung, d. h. auf die Antwort des Hobbes, zu antworten, schrieb er an den Pater Mersenne, um ihm die Gründe auseinanderzusetzen, aus denen er allen Verkehr mit diesem Philosophen alsbald abzubrechen gesonnen sei, um ihn unter den gemeinschaftlichen Freunden behalten zu können, die sich aus der Ferne achten und sich lieben, ohne Umganges zu pflegen. Er teilte ihm aufs neue die Meinung mit, die er von diesem Geiste habe, den er für hartnäckig und sogar für gefährlich in seiner Eigentümlichkeit halte, obschon er nicht begabt sei mit einer großen Richtigkeit noch mit großer Kraft für logisches Denken. Damit aber Hobbes nicht glaube, ihn mit der Polemik erschöpft zu haben und sein Schweigen für Unvermögen halte, sandte er dem Pater Mersenne die Antworten auf das letzte Schriftstück ganz in geordneter Folge (*toutes dressées*). [Die Motivierung des Descartes für seine Abneigung, die Korrespondenz fortzusetzen, findet sich in der Tat in dem Briefe von Leyden, den 4. März 1641 (Tannery CCXXXII p. 320). Baillet verwirrt aber auch hier, und seine Darstellung ist sehr oberflächlich. Er hält die ursprüngliche Kritik des Hobbes und die Replik, von der jetzt die Rede war, nicht

auseinander. Descartes schreibt: „Nachdem ich mit Muße die letzte Schrift des Engländers gelesen habe — dies bezieht sich auf die Replik — finde ich mich durchaus bekräftigt in der Meinung, die ich, wie Ihnen schon vor etwa 15 Tagen kundgegeben, von ihm mir gebildet habe, und ich glaube, daß es am besten ist, wenn ich durchaus keinen Verkehr mit ihm pflege und daß ich zu diesem Behuf mich der Antwort enthalte; denn wenn er das Temperament hat, das ich bei ihm vermute, so könnten wir in keiner Weise miteinander konferieren, ohne Feinde zu werden; es ist viel besser, daß wir bleiben, er und ich, da wo wir sind. Ich bitte Sie auch, ihm nur so wenig als irgend möglich mitzuteilen von dem, was Sie über meine Meinungen, und was nicht gedruckt ist, wissen; denn ich muß mich sehr täuschen, wenn er nicht ein Mann ist, der Ruhm zu gewinnen sucht auf meine Kosten und durch schlechte Praktiken. Wenn Sie also ihm versprochen haben, mich zu veranlassen, auf seine letzte Schrift [die Replik] zu antworten, so wollen Sie mich bitte dahin bei ihm entschuldigen, daß ich mich versichert halte, Sie würden mich viel besser verteidigen, als ich selber mich verteidigen könnte. Und damit Sie hierin weniger Mühe haben, so schließe ich hier mein Gutachten über seine zehn Punkte an.“ Folgt nach diesem französischen Teil des Briefes die Duplik in lateinischer Sprache, und nach dem Schluß (wieder in Französisch) die Worte: „Ich würde mich schämen, Zeit zu vergeuden mit Verfolgung seiner übrigen Schnitzer; denn er macht deren überall in gleicher Weise. Darum glaube ich nicht, jemals mehr antworten zu müssen auf das, was Sie mir etwa noch von diesem Manne schicken können, den ich auf das äußerste verachten zu müssen meine. Und ich lasse mir auf keine Weise schmeicheln durch die Lobsprüche, die er, wie Sie mitteilen, mir spendet; denn ich erkenne, daß er sich deren nur bedient, um desto wahrscheinlicher zu machen, daß er Recht habe, wo er mich tadelt und verleumdet.“ Diese ganze, im Drucke hervorgehobene Stelle ist zum ersten Male publiziert worden von Tannery in diesem Archiv IV, 1891, p. 445. Sie ist, wie man sieht, erheblich schärfer und atmet einen ganz anderen Geist, als die höfliche Ablehnung,

die Baillet daraus gemacht hat. Zwischen diesem Brief aber und der Replik des Hobbes, die *Paris, 7. Febr. 1641* datiert ist, liegt Descartes' Antwort auf den Rest der ursprünglichen Hobbesschen Abhandlung oder auf „die letzten acht Folia", datiert vom 18. Februar und offenbar verfaßt, ehe er die Replik erhalten hatte. Er beschäftigt sich hier zunächst mit einer ironischen Bemerkung des Gegners, daß aus dem Satze . . . . folgen würde, der Ball habe Einsicht in geometrische Verhältnisse, eine *Reductio ad absurdum*, die Descartes als unberechtigt zurückweist. Hobbes hatte sodann aufgestellt, bei großer Neigung (des einfallenden Körpers) überwiege der Widerstand des Wassers den Impuls nach unten, was Descartes anerkennt, aber als bloße, fast von selbst verständliche Folgerung aus seiner Darstellung beiseite gelassen haben will. In allem übrigen habe Hobbes ferner von der Brechung gehandelt, „und in seiner ersten Hypothese macht er eine falsche Annahme, daß nämlich alle Aktion lokale Bewegung sei". „Denn wenn ich z. B. auf einen Stock gestützt die Erde drücke, so wird die Tätigkeit meiner Hand dem ganzen Stock mitgeteilt und geht bis an die Erde weiter, obwohl wir doch auf keine Weise annehmen, daß der Stock bewegt wird, auch nicht, wie er tiefer unten annimmt, auf unwahrnehmbare Weise." Aus dem Folgenden geht hervor, daß Hobbes in seiner Kritik eine Reihe von „Hypothesen" aufgestellt und eine Reihe von Thesen daran geknüpft hatte. Von den Hypothesen behandelt Descartes noch die fünfte, daß die Luft weniger Widerstand leiste gegen die Bewegung des Lichtes als Wasser oder Glas; dies sei nicht wahrscheinlich gemacht und von ihm (Descartes) sei das Gegenteil in der Dioptrik bewiesen. Eine Wahrscheinlichkeit für jene Hypothese folge nicht daraus, daß die Luft leichter der Bewegung der Hände nachgebe, als Wasser und Glas; denn die Aktion des Lichtes finde nicht in Luft und Wasser selbst, sondern in der feinen Materie, die in den Poren dieser Körper enthalten sei, statt. Der in der früheren Antikritik von ihm (Descartes) aufgestellte Satz, daß das Licht leichter sich fortpflanze in einem harten als in einem weichen (Medium), sei dahin zu verstehen, daß die Härte nur auf die Bewegung der feinen Materie, nicht auf den Tastsinn unserer Hände bezogen werden

müsse; es folge aber nicht etwa daraus, daß die Brechung viel stärker sein müsse im Glase als im Wasser. Die von H. aufgestellten Thesen werden dann kurz, zum Teil als auf der ersten Hypothese beruhend, widerlegt, oder aber als richtig, weil mit seinen (Descartes') Sätzen übereinstimmend, anerkannt. Den hauptsächlichen Irrtum des Hobbes sieht er aber in dessen Erklärung der natürlichen Ursache der Strahlenbrechung; diese Erklärung sei durchaus fiktiv und im Widerspruch mit den mechanischen Prinzipien. Fiktiv, weil er den Strahlen eine Breite ohne Grund („gratis") beilege, unmechanisch unter anderem, weil er bei dem Übergang des Strahles aus einem dichteren in ein dünneres Medium die Geschwindigkeit der Bewegung gesteigert werden lasse, ohne jedoch eine Ursache dieser Steigerung angeben zu können. Die übrigen Sätze werden knapp erledigt und führen zu dem Schlusse, daß sich nicht das geringste Argument in der ganzen Abhandlung finde, das von seinen eigenen verschiedenen sei und zugleich als wahr und rechtmäßig angesehen werden könne. — Eine Replik des Hobbes auf diesen Teil der Antikritik ist nicht vorhanden. Der in den handschriftlichen Briefen an Mersenne jetzt gefundene, von Tannery zuerst, dann hier von neuem herausgegebene Brief des Hobbes ist eine Antwort auf die **Duplik** des Descartes. Sie behandelt zunächst die von jenem behauptete Identität seines *Spiritus* mit Descartes' *materia subtilis.* Sodann wehrt sich der Engländer mit Emphase gegen den Vorwurf Descartes', daß er von ihm entlehnt habe. Er beruft sich darauf, daß er schon im Jahre 1630 in Gegenwart des Grafen Wilhelm v. Newcastle und seines Bruders Sir Charles Cavendish, den er als seinen und Mersennes gemeinschaftlichen Freund bezeichnet, jene Lehre über Wesen und Erzeugung von Licht und Schall, „sowie aller Vorstellungen oder Ideen" dargelegt habe, „eine Lehre, die Hr. Descartes jetzt verschmäht". [Hobbes hat diese Versicherung später in einer Widmungsepistel an den Earl of Newcastle wiederholt, vgl. *English Works* VII p. 468 (von Molesworth zuerst ediert). Vgl. Hobbes' Leben und Lehre S. 101.] „Dies sage ich deshalb, damit er nicht etwa später einmal diese Lehre anerkennt und dann sage, sie sei begründet in seinen Prinzipien." „Seine Prinzipien sind keine und er braucht keine

Fundamente, da er kraft seines Geistes in der Luft aufbauen kann was er will.“ Überdies werde aber Mersenne bezeugen, daß er (Hobbes) vor sieben Jahren, also 1634, „als ich zum ersten Male in eurem Hause (d. h. im Convent der *Minimi*) mit Ihnen mich unterhielt über die Rückkehr der Bogensehne (in ihre ursprüngliche Lage) in Gegenwart des Herrn von Beaugrand“, als Grund angeführt habe die auch jetzt supponierte innere Bewegung der *Spiritus*.

Er unternimmt sodann, den Unterschied zwischen determinierter Bewegung und Determination der Bewegung ausführlicher darzustellen. Es seien 1. Bewegung und determinierte Bewegung ein und dasselbe unter verschiedenem Namen; 2. als Determination der Bewegung könne nur die Aktion des stoßenden, nicht die Bewegung des gestoßenen Körpers verstanden werden; passivisch verstanden würde es dasselbe bedeuten wie die Bewegung, d. h. die bestimmte Bewegung selber. Auf welche Art verstehe Descartes, daß eine Determination (Richtung) in der Bewegung enthalten sei? etwa als in ihrem Subjekte? In der Tat sage ja D., eine determinierte Bewegung verhalte sich zur Determination der Bewegung, wie ein ebener Körper zur Ebene oder Oberfläche desselben Körpers; die Ebene sei allerdings in einem Körper wie ein Accidens in seinem Subjekte. Das Verhältnis hätte vielmehr so ausgedrückt werden müssen: eine determinierte Bewegung verhält sich zur Determination der Bewegung wie eine determinierte Oberfläche (eben oder rund u. dgl.) zur Determination der Oberfläche (d. h. ihrer Ebenheit oder Rundheit). — Die übrigen Punkte erörtern von neuem die Probleme der Zusammensetzung von Bewegungen und Geschwindigkeiten. Dabei räumt er ein, daß er in seinem Briefe vom 7. Februar (der Replik) einer irrtümlichen Demonstration sich bedient habe; die Sache sei aber darum doch richtig. Am Schlusse beschwert er sich über unbillige Behandlung abseiten Descartes', der ihm mit Unrecht vorwerfe, daß er absichtlich ihm das Wasser habe trüben wollen. Er gibt diesen Vorwurf absichtlicher Trübung zurück mit Hinweisung auf eine Stelle der Dioptrik, wo Descartes sich durch eine unrichtige Zeichnung eine spätere Demonstration habe erleichtern wollen. — Auf diesen Brief ist dann Descartes nochmals eingegangen, und damit geht die Polemik

zu Ende. Diese letzte Entgegnung war bisher beziehungslos, da der hier vorliegende Brief des Hobbes nicht bekannt war. Sie ist in der Clerselierschen Ausgabe der Descartesschen Briefe lateinisch und französisch wiedergegeben, aber, wie Tannery nachweist (p. 353), ist in diesem Falle die lateinische Fassung nicht das Original, sondern eine Rückübersetzung, und zwar eine fehlerhafte und ungenaue. Tannery beschränkt sich deshalb darauf, den französischen Text abzudrucken (CCXXXVI p. 353, 357). Im Eingang dieses letzten Schreibens mißdeutet Descartes die apologetische Äußerung des Hobbes über seine Erklärung des Lichtes und des Schalles seit 1630 dahin, daß dieser den Argwohn ausgesprochen habe, diese sei bis zu ihm (Descartes) gelangt, was eine kindische und belachenswerte Vorstellung sei. „Wenn seine Philosophie so beschaffen ist, daß er fürchtet, man werde sie ihm rauben, so möge er sie publizieren. Was mich betrifft, so verspreche ich ihm, daß ich mich keinen Augenblick beeilen werde, um seinetwillen die meine zu publizieren.“ Im ferneren Verlauf wird die Erörterung über Determination der Bewegung usw. nochmals aufgenommen. Descartes findet seine letzten Räsonnements ebenso schlecht wie alle anderen, die er von ihm gesehen habe. An der Stelle der Dioptrik, wo er ihm die ungenaue Zeichnung zur Last lege, handle es sich um einen Druckfehler. Und was er als der Erfahrung widerstreitend anführe, darin täusche er sich völlig, denn in dieser Hinsicht sei die Erfahrung veränderlich, je nachdem die Sache, die ins Wasser geworfen sei, und die Geschwindigkeit, mit der sie bewegt werde, wechsle. Ein grober Ausfall darüber, daß ihm der Druckfehler zur Last gelegt worden sei, schließt sich an. „Und endlich, wenn er sagt, daß ich denjenigen Teil seiner Schriften billige, auf den ich nicht zurückkomme, und worüber ich überhaupt kein Wort sage, so täuscht er sich von neuem: denn es ist vielmehr wahr, daß ich dem nicht genug Bedeutung beigelegt habe, um zu glauben, daß ich mich zu der Widerlegung hergeben müsse.“

Die ganze Kontroverse nachzuprüfen, wird sich vielleicht für den verlohnen, dem neben dem Interesse für die Regesten des Hobbes und Descartes noch die Kenntnis und Neigung zum Erforschen der

Entwicklung der physikalischen, speziell der optischen Begriffe im 17. Jahrhundert, zur Seite steht.[17])

2. Hobbes an Mersenne. Ibid. Ungedruckt. Reverende Pater Cum venissem to visurus, negassetque Janitor te ad accipiedos amicos satis firmae valetudinis esse, discessi tristis metuens ne gravius aegrotassis quam sperassem. Jam tristitiam literae tuae propria manu scriptae abstulerunt. Librum quem mihi dedisti de Vacuo perlegi quantum potui attentissime. Novae authoris de elementorum mixtione cogitationes, experimentis Toricelli et Paschalis non satisfaciunt, neque si satisfacerent, ob eam rem possibilitatem Vacui tollunt, quia positio Vacui iisdem experimentis satisfacit facilius elegantiusque. Sed profecto illius ordinis homines, ut qui soli docti, se recte philosophari soli videri cupiunt, hoc omnino habent, ut quicquid ab aliorum ingeniis novi existat, id summo conatu oppugnent. Itaque de Vacuo censeo summatim idem quod ante censui, esse minima loca quaedam, nunc haec nunc illa, in quibus corpus nullum inest et sic contingere in natura sua actione naturali solis, ignis, aliorumque, si qua sunt, corporum calefacientium. horum enim actio talis est, ut corpora vicina agitent partesque

---

[17]) Hierbei wären die noch ungedruckten Stücke der optischen Beiträge des Hobbes heranzuziehen. Von dem lateinischen Traktat, aus dem ich einige Auszüge im Appendix meiner Ausgabe der *Elements of Law* publiziert habe, besitze ich in Abschrift noch eine Reihe von umfangreichen Kapiteln.

Durch diese zieht sich die kritische Auseinandersetzung mit Descartes hindurch. Hier wie in dem Briefe, der allem Anschein nach nicht viel früher verfaßt worden ist, wird die Dioptrik häufig mit Anführung der Seitenzahlen zitiert. Sie geschieht nach der 1637 erschienenen ersten Ausgabe, die jetzt sehr selten geworden ist; für die philosophische Literatur im heutigen Sinne besonders dadurch merkwürdig, daß sie auch die erste Ausgabe des *Discours* ist. In der kgl. Bibliothek zu Berlin ist das Buch nicht vorhanden, das Exemplar, welches mir vorliegt, gehört der Stadtbibliothek zu Hamburg und stammt aus dem Nachlaß des Adolph Tassius. Ich finde bei Ueberweg und bei Falckenberg das Buch erwähnt als den Titel *Essays Philosophiques* tragend. Nach diesem Exemplare ist das nicht richtig. Es führt den Titel: „*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et ehercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie qui sont des essais de cete Methode. A Leide de l'imprimerie de Jan Maire CIƆIƆCXXXVII Avec Privilege.*“ Daß es gleichzeitig eine Ausgabe mit anderem Titelblatt gegeben habe, ist nicht wahrscheinlich.

ipsarum dissipent unam in alteram illidentia. qua actione vacua quaedam spatiola necessario oriuntur. Habet etiam libellus hic dictiones quasdam, quas nulla sequitur rerum imaginatio, quales sunt *Legereté mouvante*, *pesanteur effective*. *Esprits de feu*, cum nihil dici possit *moveri* neque *Effectivum* praeter Corpora, levitas autem et gravitas accidentia nimirum potentiae passivae. et quod attinet ad *spiritus ignis*, sive *spiritus ignitos*, imaginari nullo modo possum, ignem ipsum, separatum a carbone, ligno, aliave materia comburente aliud esse praeter spiritum, hoc est corpus subtilissimum, ab ipso combustibili velociter evolans sive expulsum, qua velocitate aer vicinus impulsus, motu usque ad oculum pertinente, facit ut concipiamus inde Lumen propter quod appellamus ignem id quod ante carbonem dicebamus. Videtur autem sibi etiam aliquando contradicere.

Nam in capite de Thermometro, cum rationem ex aethere suo reddidisset quare aqua videtur descendere (nempe aethere qui in ea erat ascendente) redditurus rationem quare cessante calore eadem aqua denuo ascendit, dicit hanc *aetherem repetere illum eandem mixtionem quam ante habuit ut rem mundo propriam sive naturalem.* pag. 19 li. 25. Hoc autem fieri non potest nisi aethere descendente. Dicit autem postea pag. 30 li. 17. *Eam esse Aetheris Inclinationem ut supra aerem atque alia omnia Elementa ascendat.* id quod antedictis est contradictorium. Plura de hac re hoc tempore non scribam quia causam quare Argentum vivum semper subsistit in tubo ad certam unamque ab argento vivo quod in vase est distantiam, nondum perspicio, ergo cogitandum est de ea, donec te revisam, quod erit favente Deo circa medium tempus quadragesimae. Interea ἐῤῥωσο. Paternitatis tuae Rev$^{dae}$ observantissimus

S. Ger. Feb. 17 Tho: Hobbes.

1648

Auf der Rückseite des Blattes hinzugefügt:

Quoniam dicitur in tubo unde argentum vivum descendens locum relinquit vacuum, fieri per illum locum visionem, ex quo sequatur actionem lucidi corporis propagari per vacuum, id quod mihi impossibile videtur, experiaris velim, si potes, qua figura rerum per illud vacuum perspectarum imagines apparent, ne forte transmissio

illa radiorum fiat non per ipsum vacuum, sed per corpus tubi, qui vacuum includit, ac hinc circulari.

cupio etiam scire quale miraculum illud sit de quo scribis naturale sudorum.

Auf der Rückseite des zweiten Blattes:

An Reverend pere, le pere
Mersenne, aux Minimes, pres
La place Royale
a Paris.

3. Hobbes an Mersenne. Bibl. nat. Nouv, acqu. franç. Ungedruckt.

Mon Reverend Pere

Je ne trouve rien dans mon discours touchant la Refraction contre mon sens, si ce n'est des fautes de l'impression, les quelles ie ne scauray Corriger toutes, sans le lire tout entierement et avec très grand soin, et plus de temps que ie ne scauray employer en present. J'ay corrigé la dernière figure qui est au page 589 faussement marquée. J'ay corrigé aussi quelques lettres au page 472. Pour celuy de Monsieur Werner, ie croy qu'il est bien, mais ie ne l'ay pas examiné diligemment.

Ce que Mons^r Werner a fait touchant la monnoye, est en Anglois, et fort long et mal aisé a lire, ny scay je entre quelles mains il l'a laissée; pour moy, l'ayant lu je l'ay rendu a Mons. Candish qui me l'avoit presté.

Pour les points les quels vous m'aviez proposé a mediter, je les ay oubliez. Si vous me les proposerez encore une fois je feray tout ce que ie pourray pour vous satisfaire.

Quand le prince sera de retour a St. Germains, s'il fait quelque demeure ici (car ie ne scay sil retournera bien tost en Angleterre) ie tascheray de essayer sa lunette (s'il est possible) avec vous en vostre maison. mais ie doute qu'il sera bien difficile, si ie n'y mene avec moy celuy qui en a la garde.

Je vous envoye aussi un papier dans lequel i'ay tasché d'expliquer la maniere de Reflexion, et comment ces trous dont vous parlez n'empeschent pas que les angles de l'incidence et la Reflexion ne soyent egales.

Voyla tout ce que i'ay pour le present a respondre a la vostre du 15me du Juin. Excepté que je suis fort marri de vostre mal de dents dont ie suis le plus sensible pour avoir esté fort souvent travaillé du mesme mal. Dieu vous en guerie bientost, et vous garde aussi de toute autre maladie.

St. Germ. Juin 19me Vendredi 1648 — Vostre serviteur tres humble Tho: Hobbes.

Anmerkungen zu diesen beiden Briefen werden unter „Hobbes-Analekten III“ folgen.

# IV.

# Philolaus.

By

Prof. **Wm. Romaine Newbold,** University of Pennsylvania, America.

Boeckh's monograph upon Philolaus ("Philolaos, des Pythagoräers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes", Berlin 1819, pp. 200) has left little for others to do. His collection of fragments contains nearly everything of importance, and in his interpretation both of individual passages and of the system as a whole, he displays an insight the more astonishing when one remembers how imperfectly the development of early Greek philosophy was at that time understood. Yet there remain in the fragments several passages of which neither Boeckh nor any of his successors has been able to give a satisfactory interpretation. Of these I shall examine two. The first is the function of "embodying" and "splitting" ratios, which function Philolaus ascribes to number, and the meaning of the reference to the gnomon. The second is the nature of the principles assumed by Philolaus and termed by him περαίνοντα and ἄπειρα. If the results which I shall reach are sound, they will lead to a revision, in certain important particulars, of the accepted views as to the details of the Philolaic cosmology.[1])

Stobaeus Ecl. I. proem, cor 3 (p. 16, 20 Wachsmuth) FV p. 253—254.

---

[1]) I quote as "FV" Prof. Diels' epochmaking work, "Die Fragmente der Vorsokratiker", Berlin, 1903: as "D", his "Doxographi Graeci", Berlin, 1879. In quoting passages contained in either of these books, I use Diels' text and orthography, unless the contrary is stated.

θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾶι δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα . . . δύναμις καὶ τᾶς δεκάδος. ἄνευ δὲ τούτας πάντ' ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ.

"One should judge the deeds and the essence of Number by the virtue that is in the Ten, for it is great, all-perfecting and all-achieving, and is the origin and leader both of divine and celestial life and of that of man, sharing ... power of the Ten also. Without it all things are indefinite and vague and indistinct.

γνωμικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία. νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων.

For the nature of Number is able to enlighten, guide and teach every man as regards every thing perplexing and unknown. For of Things not one would have been plain to anyone, either as they are to themselves or as one is to another, did not Number and its essence exist. As it is, fitting them to the soul, it makes them all knowable to sense and comparable one with another, in the manner of the gnomon, embodying and splitting the several ratios apart of the Things both of the indeterminate and of the determining.

ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.

You would see the nature of Number and its virtue prevailing not only in Things supernatural and divine, but also in the deeds and words of men, in them all and through them all, and in all operations of the crafts and in music.

ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ

The nature of Number, of which

ἀριθμῶ φύσις, οὐ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτῶ ἐστι. τᾶς τῶ [τοι?] ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί.

ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾶι φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶι τῶ ἀριθμῶ γενεᾶι.

is Harmonia, admits no untruth, for untruth is not akin to it. Untruth and envy belong to the indeterminate and unintelligent and irrational nature.

Untruth never breathes[2]) into Number, for untruth is a foe and enemy to its nature, but truth is of Number's house and bred with its kin."

There is in this fragment but one passage the meaning of which is not clear. Philolaus ascribes both to number and to the gnomon the function of making things "knowable to sense and comparable one with another", and at least to number, that of "embodying" and "splitting" the ratios of things both indeterminate and determining.

The word "embodying" (σωματῶν) was first suggested by Boeckh as a substitute for the meaningless σωμάτων of the MSS. He thinks that Number "embodies" things because Body is the third power of number; the meaning of "splitting" he does not explain, but connects it with the notion that the void enters into and splits the numbers.[3])

It is not safe to allege that this or any other possible parallel between numbers and things was not and would not have been drawn by a Pythagorean. But the function here ascribed to number

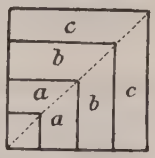
---

[2]) Probably an allusion to the well known Pythagorean doctrine that the original One was split up by inhaling the Void from without.

[3]) p. 144. Im folgenden habe ich nichts mit der Lesart σωμάτων anzufangen gewußt und daher aus Vermutung σωματῶν gesetzt: wonach nun zweierlei von der Zahl bewirkt würde, erstlich, daß sie den Dingen Körper gibt, indem der Körper die dritte Potenz der Zahl ist; dann, daß sie die Verhältnisse des Begrenzten und Unbegrenzten scheidet: durch beides, durch das Körperlichmachen und die Sonderung, letztere mag nun gedacht sein, wie sie wolle (vgl. St. 12 im Anfang), werden die Dinge allerdings erst bestimmt erkennbar für die Empfindung." In the section referred to, 12, p. 108, Boeckh says, in speaking of the Pythagorean notion that the οὐρανός inhales τὸ κενόν from without, — "dies Leere sei zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur, und die Getrenntheit der Naturen habe überhaupt hierin ihren Grund."

is certainly not in keeping with the point of view of the Philolaus fragments in general or of this one in particular. Number is here identified with what later philosophy termed the formal as against the material element in things. It is the principle of unity that "locks together" into a ἁρμονία the diverse things of which the world is made; it is the sole object of knowledge, and is also the instrument by which we compare one thing with another and determine their relation. It is the defining principle: without it all things would be confused and indistinguishable. In this context it is meaningless to add that number makes things corporeal. The functions of number of which Philolaus is speaking are of the opposite type.

The "gnomon" Boeckh takes in its geometrical sense; the object known is surrounded and comprehended by the knower as each of the gnomons *a b c* surrounds and comprehends that part of the square that lies within it, thus symbolising the original concord and adaptation between knower and known.[4]) This interpretation is fairly satisfactory so far as the function of "fitting things to the soul" is concerned, but it leaves the other unexplained. Yet it is not difficult to give a more probable explanation of the way in which the gnomon makes things knowable to perception and comparable one with another.



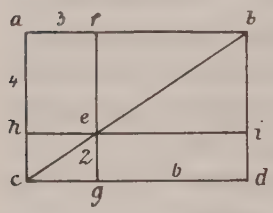

At a quite early period the Pythagoreans devised a method of performing mathematical operations which has since been happily termed "geometrical algebra."[5]) The substance of this geometrical algebra is found in the second book of Euclid and in a few propositions of the first and sixth. By its aid the Pythagoreans discovered many formulae for the multiplication and division of binomials and were enabled to perform many of the operations

[4]) p. 144" . . . nach dem Philolaischen Bruchstücke scheint man in den gnomonischen Verbindungen ein Bild der Befreundung und Vereinigung erblickt zu haben, welche unser Schriftsteller nicht ungeschickt auf die Erkennbarkeit der Dinge anwendet, indem das Erkannte von dem Erkennenden umfaßt und ergriffen wird: wobei eine ursprüngliche Übereinstimmung und Anpassung, wie des Gnomon um sein Quadrat herum, vorausgesetzt wird."

[5]) Zeuthen, "Die Lehre von den Kegelschnitten im Altertum", pp. 1—38. Heath, "Apollonius of Perga", pp. ci-cxi.

for which we now employ arithmetic or algebra. In fact, the ablest Greek mathematicians long preferred these geometrical methods to the direct manipulation of numbers on account of their greater simplicity as compared with the clumsy and laborious processes of λογιστική.

Now the methods of geometrical algebra were in large part based upon the properties of the gnomon. If through a point *e* on the diagonal *cb* of the parallelogram *abcd* parallels *fg* and *hi* be passed, it is easy to prove (Euclid I. 43) that the complementary parallelograms *ae* and *ed* of the gnomon *acdief* are equal. Since each is equal to the product of its base by its height, or, in a rectangle, of one side by the other, those products are equal ($ah \times he = eg \times gd$), and either dimension of one is the quotient reached by dividing its other dimension into the product of the two dimensions of the other $\left(\frac{ah \times he}{eg} = gd\right)$. The famous "application theorem" (Euclid I. 44) either uses or proves the following principles:




(1) Any triangle can be converted into a parallelogram (*ahef*) containing a given angle (*ahe*) (Euclid I. 42).

(2) Upon the prolongation of one side (*fe*) of the parellelogram a quantum (*eg*) can be taken equal to any given line.

(3) The remainder of the figure including the parallelogram *ed* can be constructed.

By the aid of these principles it was easy to express in terms of lines or planes the results of adding, subtracting and dividing all quantities capable of being represented by a parallelogram such as *ahef*, and that by the use of no other instruments than a ruler, compass and square. Numbers were in no way involved in the process. Suppose the quanta are given as rectilinear polygons. They are in the first place all resolved into triangles; all the triangles are reduced to parallelogram scontaining a given angle—preferably a right angle. By the aid of the application theorem the parallelograms are reduced to a series of parallelograms containing

the common side *eg*. They are then "knowable to sense and comparable one with another". They can be added by juxtaposition, — subtracted by superposing one upon another and noting the difference. The height of one compared with that of another gives the quotient of that one by the other. By measuring the resulting quanta they can, if commensurable, be expressed in numbers, but if not commensurable they can still be used in further computations by similar geometrical methods.

Of the many uses to which this theorem was put, perhaps the most common was that of *division*. So universal indeed was its use in that connection that the very word "apply" came to be synonymous with "divide", and the scholiast upon Euclid VI. 27 can remark, "Division is termed among the mathematicians 'application', for to 'apply' a number to a number" (as for example *ahef* to *eg*) "is to divide the larger by the smaller, i. e. to show how many times the smaller is contained in the larger."[6])

Philolaus' meaning is now, I trust, clear. It is no longer necessary, in order to compare various areas, or quanta represented by areas, to reduce them by the aid of the gnomon to parallelograms having a common side. It is now possible to measure their areas directly and, by the newly discovered properties of number, to add, subtract, multiply, and divide the *numbers* with full assurance that the results will faithfully represent the figures. Number then takes the place of the gnomon in making things "knowable to perception and comparable one with another."

Turning now to the second question, — in what sense can number be said to "embody and split the ratios"? Among the many meanings of the word λόγος is that which I have rendered by "ratio". The term is not quite appropriate, — certainly not in the earlier days of Greek arithmetic, for λόγος then denoted a concept of much more limited content than does our "ratio". It was essentially an "expression" for one of two quanta in terms of the other. It was reached by measuring the larger by the smaller

---

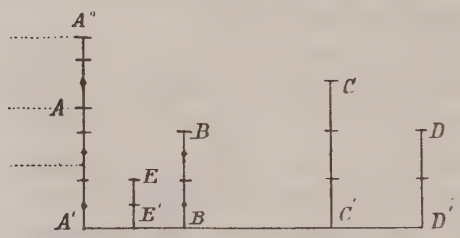
[6]) Vol. V. Heiberg, 347.20 παραβολὴ παρὰ τοῖς μαθηματικοῖς λέγεται ὁ μερισμός· παραβαλεῖν γὰρ ἀριθμὸν παρὰ ἀριθμόν ἐστι τὸ μερίσαι τὸν μείζονα εἰς τὸν ἐλάττονα ἤτοι δεῖξαι, ποσάκις ὁ ἐλάττων περιέχεται ὑπὸ τοῦ μείζονος.

and the smaller by the remainder, repeating the process until there was no remainder. Throughout the entire history of Greek arithmetic the λόγοι retained names suggesting the actual performance of this process. Unity, equality, is the fundamental λόγος. Those that differ from unity by only one aliquot part of the smaller quantum are named by reference to that part, e. g. ἐπίτριτος "a third over" $= 1\frac{1}{3}$, ἐπιτέταρτος "a fourth over" $= 1\frac{1}{4}$, etc. And the other terms are formed in analogous fashion, — I need not here recount them.

In a passage dealing with Number the mathematical use of λόγος has a *prima facie* claim to consideration.

"Splitting" a λόγος is a familiar term in the later arithmetic[7]) although the word generally used to designate it is not σχίζειν but διαιρεῖν. Its correlate is "compounding", συντιθέναι.

Let the lines $AA'$ and $BB'$ represent the λόγος $\frac{5}{4}$, and let $CC'$, $DD'$ represent the λόγος $\frac{3}{2}$. The first λόγος is an expression for $AA'$ in terms of $BB'$; the second, an expression for $CC'$ in terms of $DD'$. To "compound" the λόγοι means




„to take of $AA'$ a part ($A''A'$) which when measured in terms of $AA'$ is the λόγος $\frac{3}{2}$, and then to express that part in terms of $BB'$ $(= \frac{15}{8})$. This is what we term multiplying the fractions $\frac{5}{4}$ and $\frac{3}{2}$.

Conversely, to "divide" the λόγος $AA'$, $BB'$ $(\frac{5}{4})$ means, "Instead of expressing $AA'$ in terms of $BB'$, express it in terms of a third quantum, say $EE'$ $(= \frac{5}{2})$ and the latter in terms of $BB'$ $(\frac{1}{2})$. This is equivalent to our "factoring" the fraction $\frac{5}{4}$ into $\frac{5}{2} \times \frac{1}{2}$. The process which we now term division of fractions was not distinguished by the Greek arithmeticians from multiplication $(\frac{4}{3} \div \frac{2}{3} = \frac{4}{3} \times \frac{3}{2})$.

---

[7]) e. g. cf. Nicom. Int. Arith. II. 5, pp. 80—82, Hoche. Porph. Com. in Ptol. Harm., ed. Wallis, pp. 292, 318 sqq. passim.

If σχίζων here means "factor", σωμάτων must be a corrupt reading behind which lurks a term as nearly equivalent to συντιθείς as σχίζων is to διαιρῶν. I am inclined to believe that it was συνάπτων, although a better suggestion may be forthcoming.

Number then not only makes quanta directly comparable one with another, but also multiplies and factors the ratios. No doubt before arithmetical methods of multiplying and factoring fractions were discovered the Pythagoreans were compelled to resort in each case to direct measurement. To what arithmetical methods in particular Philolaus here refers I would not venture to say, as all the evidence that I have met with belongs to a very late period. But it is safe to say that they must have been very crude and cumbersome. The scholia upon Euclid VI. def. 5 give many illustrations of the later methods of compounding and dividing ratios. One only (No. 7, Heiberg V. 329, 18) employs our present ordinary method of multiplying fractions $\left(\frac{a}{b} \times \frac{c}{d} = \frac{ac}{bd}\right)$. The most common method seems to have been that of No. 6 (i. e. $1\frac{1}{3} \times 1\frac{1}{2} = (1 \times 1) + (\frac{1}{3} \times 1) + (\frac{1}{2} \times 1) + (\frac{1}{3} \times \frac{1}{2}) = 1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{2} + \frac{1}{6} = 2$), though the ratios were often (Scholium 3) first expressed in sexagesimal terms.

In both these passages, then, Philolaus celebrates the glories of Number regarded as a substitute for geometry in the actual performance of mathematical calculations. The significance of this point of view I shall consider later.

Thus far I have tacitly assumed that the περαίνοντα and the ἄπειρα are things the λόγοι of which were capable of determination by the geometrical and arithmetical methods of the Pythagoreans. If so they must both be not only quanta but finite and, in theory at least, measurable quanta. If so, what are they? At the risk of seeming to beg the question I shall render the words by "Indeterminates" and "Determinants".

The relevant fragments are these:

1. Diog. Laert. VIII, 85, FV p. 249, 38.

| | |
|---|---|
| ἁ φύσις δ' ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ | "The Nature in the Cosmos is joined out of both Indeterminates |

ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα.

and Determinants, both the whole Cosmos and all the things in it."

2. Stob. Ecl. I, 21, 7a (p. 187, 14. W), FV p. 250, 4.

ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον ⟨ἢ περαίνοντα μόνον⟩ οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

"Of necessity existing things are all either Determinants or Indeterminates, or both Determinants and Indeterminates; Indeterminates only ⟨or Determinants only⟩ they could not be. Since then they plainly are not (composed) either entirely of Determinants or entirely of Indeterminates, it is therefore clear that the Cosmos and the things in it are joined together out of both Determinants and Indeterminates. This is made plain by those in the works also. For those of them (that consist) of Determinants, determine (or are determinate?) those (that consist) of both Determinants and Indeterminates determine and do not determine (are and are not determinate?) those (that consist) of Indeterminates are plainly indeterminate".

3. Jambl. in Nicom. p. 7, 24 Pistelli; FV, p. 250, 16.

ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων, κατὰ τὸν Φιλόλαον.

"The very thing to know will absolutely not exist, all things being indeterminate - according to Philolaus."

4. Stob. Ecl., I. 21, 7b (p. 188, 5 W) FV, p. 250, 19.

καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

"Every thing one can know contains number, for nothing can be either thought or known without it."

5. Ibid., I. 21, 7c (p. 188, 9 W) FV, p. 251, 1.

ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει.

"Number possesses two proper kinds, odd and even, and a third blended of both, the Even-odd" (i. e. product of an odd number by two), "but of either kind there are many forms, which each thing its very self exhibits."

Ibid. 7d. FV, p. 251, 6.

περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν γε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἤ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γε γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπειρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλαι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὡιτινιῶν ἅδε τρόπωι ἐγένετο. τὰ μὲν ὧν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ ἀνάγκα τᾶι

"As regards Nature and Harmonia[8]) the case stands thus: the substance of things, which is eternal, and their very Nature, may be known by the gods and not by men, except indeed that none of the things that exist could have become known by us did not the substance of the things of which the Cosmos consists exist, both of the Determinants and of the Indeterminates. But inasmuch as the principles were not alike nor of the same kind, it would have been impossible for them to be ordered in a Cosmos, had not Harmonia been superimposed upon them,

[8]) The nearest English equivalent of Philolaus' untranslatable "Harmonia" is perhaps "harmonious system". To the musical theorist it denoted primarily a combination of Fourths of such a kind that the notes in each Fourth are melodically related to those in the others. The diatonic octave is the simplest form of such a Harmonia. But in applying it to the constituents of the universe the melodic element proper drops into the background and the word denotes (1) such a combination of these constituents as will present to the mind of the mathematician the numerical relations of the musical scales; (2) those very relations, conceived as a substantial something capable of holding the constituents together.

τοιαύται ἁρμονίαι συγκεκλεῖσθαι, οἵαι μέλλοντι ἐν κόσμωι κατέχεσθαι.

in whatsoever way it was done. Now things that were alike and of the same kind stood in no further need of Harmonia, but the unlike and not of the same kind and not equally apportioned needs must be locked together by some such Harmonia as they would be held in a Cosmos by."

(The remainder of this fragment identifies "Harmonia" with the octave and describes it as consisting of a Fifth, in which are three tones and a semitone, and a Fourth, in which there are two tones and a semitone.)

That the Determinants and Indeterminates are not *numbers* is made highly probable by the passage already discussed, in which number combines and splits the λόγοι of both and is thereby distinguished from them. If not among numbers, it is most likely, in view of Pythagorean traditions, that they will be found among the objects of geometry.

One is at first inclined to identify the ἄπειρα with the infinitely divisible parts of extension. This notion is known to Plato and is extremely common in the later writers. But it cannot be introduced here without doing violence to the language. In No. 2. it is clear that Philolaus supposes that the "works" to which he appeals are objects familiar to his readers. What familiar objects can be said to consist either of limits without extension or of extension without limits?

These "works" will, I think, supply the needed clue.

The word has so many meanings that it is difficult without the aid of a clear context to fix that which it bears in a given case. But it must denote familiar objects and probably denotes objects capable of falling under the scope of geometry.

One of its most common earlier meanings is that of "cultivated fields", and I think this notion makes the context intelligible. The ἄπειρα would be patches of indeterminate, i. e. of no definable, shape, the περαίνοντα would be patches of some definable shape or

shapes. The form of the statement suggests Euclid VI, 20, "Similar polygons divide into similar triangles equal in number", and if one endeavors to apply the same conception here it still further narrows the meaning of περαίνοντα. Farms which consist of *similar* component patches are themselves similar, those that divide into dissimilar patches are dissimilar, those that divide into patches some of which are similar while others are dissimilar, are themselves in part similar and in part dissimilar.

This statement does not express all the necessary conditions. The lines by which the farms are divided into patches must be drawn from and to homologous points upon the periphery of each, the component patches must be equal in number, and each must have the same situation with reference to the other components in the farm of which it is a part which the corresponding patch in the other farm has with reference to its other components. But such defects of statement are to be expected in the early days of geometry. We have indeed Proclus' evidence to the fact that more than a century after the time of Philolaus Euclid found much to correct and to supplement in the material he used in preparing the "Elements".[9])

The language of fragment (6) points in the direction of this conception of the περαίνοντα. It would seem that the ἀρχαὶ of which Philolaus here speaks, are, as Prof. Diels indicates, identical with the περαίνοντα and the ἄπειρα. If they were ὁμοῖα, ὁμόφυλα and ἰσολαχῆ, says Philolaus, they would stand in no need of a "Harmonia" to hold them together in a Cosmos. That the first two of these three words are eminently appropriate to similar figures needs no demonstration. The third, ἰσολαχῆ, a reading restored by Meineke from the meaningless ἰσοταχῆ of the MS., is still more so. The word does not, so far as I know, occur elsewhere. Etymologically it should mean "equally allotted" or "equally apportioned", and this exactly expresses the relation which the components of a figure bear to the homologous components of another which is similar to

[9]) Proclus in Eucl. Friedl., 68, 7 . . . Εὐκλείδης . . . τὰ μαλακώτερον δεικνύμενα τοῖς ἔμπροσθεν εἰς ἀνελέγκτους ἀποδείξεις ἀναγαγών.

[10]) La Géométrie Grecque, Paris, 1887, pp. 97—99.

it. Whatever the ratio which an element of one bears to its homologous element in the other, that same ratio is repeated between every pair of homologous elements, — the second figure is "equally apportioned" as regards the first.

This conception of the Determinants as similar plane figures makes intelligible the reference to the ἔργα, and it is perhaps possible to interpret the other fragments in accordance therewith. But it is not altogether satisfactory. There is little evidence to show that the Pythagoreans of Philolaus' time had attained a definite conception of geometrical similarity. Tannery[10]) did indeed believe that it was known even to Pythagoras and that the subordinate position assigned it by Euclid is due to the influence of Eudoxus' investigations into the laws of proportion. I am not prepared to deny that such was the case, but I have not met with sufficient evidence to support so broad a generalization and it is not necessary to the reconstruction of Philolaus' theory as I understand it. It is enough to assume that by περαίνοντα Philolaus meant *some* figures which at least are similar, whatever other characters they may possess. Among them most probably were the circle, the semicircle, the equilateral triangle, probably the isosceles right triangle and the scalene right with the acute angles 60° and 30°, the square, the pentagon, hexagon, decagon, dodecagon, pentedecagon and perhaps some others. And the word περαίνοντα properly denoted, not concrete individual figures of these types, but the essential principles manifested in each. It is for this reason that Philolaus uses the active participle. It expresses the essential principle that "limits" a large number of different figures in the sense of bringing all under a common class. It is in this sense that Plato uses πέρας in the Philebus. πέρας is a concept of a higher order than εἶδος. It is the common function performed by all εἴδη, that of introducing into the essentially indefinite and indeterminate, definiteness, likeness and consequent classification.

By way of illustration let me quote Nicomachus' commentary on Philolaus' theory. After explaining the difference between square numbers, "othersided" numbers (ἑτερομήκεις), i. e. products of the form $x(x+1)$, and "long-sided" numbers (προμήκεις), i. e. products

one factor of which exceeds the other by more than unity, he proceeds (Int. Arith. II, 18, 3, p. 113, 19 Hoche).

οὐκοῦν ὅτι μὲν οἱ τετράγωνοι ὑπό τινων ἀριθμῶν ἰδίῳ μήκει μηκυνθέντων γίνωνται, ταυτὸν ἔχοντες τὸ μῆκος τῷ πλάτει, ἰδιομήκεις ἂν κυρίως καὶ ταυτομήκεις λέγοιντο, οἷον δὶς β, τρὶς γ, τετράκις δ καὶ οἱ ἐφεξῆς· εἰ δὲ τοῦτο, ἐπιδεκτικοὶ [read ἐπιδεικτικοὶ with SH] πάντως ταυτότητος καὶ ἰσότητος, διόπερ ὡρισμένοι τε καὶ περαίνοντες· τὸ γὰρ ἴσον καὶ τὸ ταυτὸν ἑνὶ τρόπῳ καὶ ὡρισμένῳ τοιοῦτον· ὅτι δὲ καὶ οἱ ἑτερομήκεις ἀριθμοὶ οὐκ ἰδίῳ μήκει, ἀλλ' ἑτέρου μηκυνθέντος ἀποτελοῦνται, ἑτερομήκεις τε διὰ τοῦτο καὶ ἑτερότητος ἐπιδεκτικοὶ [read ἐπιδεικτικοὶ] ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας. τῇ δὲ ἄρα διχοστατεῖ καὶ διανενέμηται καὶ ἐναντία ἀλλήλοις φαίνεται τά τε τοῦ ἀριθμοῦ πάντα καὶ τὰ ἐν ⟨τῷ⟩[11]) κόσμῳ πρὸς ταῦτα ἀποτελεσθέντα καὶ καλῶς οἱ παλαιοὶ φυσιολογεῖν ἀρχόμενοι τὴν πρώτην διαίρεσιν τῆς κοσμοποιίας ταύτῃ ποιοῦνται· Πλάτων μὲν τῆς ταυτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου ὀνομάζων καὶ πάλιν τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης οὐσίας τῆς τε αὖ μεριστῆς γινομένης, Φιλόλαος δὲ ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα πάντα εἶμεν ἤτοι ἄπειρα ἢ περαίνοντα ἢ περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα, ὅπερ μᾶλλον συγκατατίθεται

"Consequently, since the squares result from lengthening certain numbers by their own length, their lenght being equal to their breadth, they might properly be termed "own-sided" and "same-sided", as, twice two, thrice three, four times four, etc., and if that, they might properly be termed perfectly expressive of sameness and equality, hence both definite and determinant, for the Equal and the Same is equal and same *in one definite mode.* And since the "other-sided" numbers are produced by the lengthening of a number not by its own length but by that of some other, they might properly for this reason be termed both "other-sided" and expressive of otherness and of indeterminateness and indefiniteness. At this point then all the (attributes) of number and all the things in the Cosmos due to their influence are brought into variance, disunion, and plain opposition one to another. And rightly do the ancients in beginning their theories of nature place at this point the first parting of the Cosmos-process—Plato,

[11]) ἐν κόσμῳ Hoche.

εἶναι, ἐκ περαινόντων ἅμα καὶ ἀπείρων συνεστάναι τὸν κόσμον, κατ' εἰκόνα δηλονότι τοῦ ἀριθμοῦ· καὶ γὰρ οὗτος σῦμπας ἐκ μονάδος καὶ δυάδος σύγκειται ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, ἃ δὴ ἰσότητός τε και ἀνισότητος ἐμφαντικὰ ταυτότητός τε καὶ ἑτερότητος περαίνοντός τε καὶ ἀπείρου ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου.

in charging it to the Nature of the Same and that of the Other, and again to the undivided and always uniform Reality on the one hand and to that which suffers division on the other; Philolaus, in saying, 'The existing things all must be either Indeterminates or Determinants, or Determinants and at the same time Indeterminates', which latter he votes a fact — that the Cosmos consists of Determinants and at the same time of Indeterminates, after the likeness of *number* of course, or it also consists entirely of Unit and Two, Even and Odd, which indeed are expressive of Equality and Inequality, Determinant and Indeterminate, Definite and Indefinite."

I shall later endeavor to show that Nicomachus inverts the true relation of the Determinants and Indeterminates to Number. The attributes of which he is speaking were first discerned in them and afterwards transferred to Number, not *vice versa*.

The περαίνοντα then are, strictly speaking, the principles of similarity in those similar figures which Philolaus had chiefly studied. But, if we may put reliance upon the criticisms of Aristotle, or are even to judge Philolaus by the practice of later Pythagoreans, it would be safe to say that the word could in his mouth denote also the figures themselves which these principles make similar. That the Pythagoreans of this period had a real knowledge of the abstractions which are the proper objects of geometry and arithmetic is proved by the fact that they were able to reason about them correctly. But it is equally certain that they had no such analytic knowledge as the Greeks possessed after Aristotle had

subjected these sciences to his searching criticism (Metaph. XIII, 3). They still at times confused, certainly in language, probably in thought, the true objects of geometry and arithmetic with their concrete embodiment in individual cases.

I suspect that when Philolaus describes the Universe as consisting of both Determinants and Indeterminates, the words should be taken with some such further limitation. The Determinants are not similar figures as such, nor yet are they the pure abstractions which serve as the principles of identity in the relatively few similar figures which the Pythagoreans had at that time subjected to careful study. They were certain individual circles, semicircles, triangles, squares, hexagons, dodecagons, pentedecagons, etc. And these were those which the Pythagorean astronomers were in the habit of conceiving to be inscribed in the visible universe as a means of expressing geometrically and arithmetically its more important phenomena.

The evidence for this inference I shall endeavor to draw from certain as yet little understood passages of the later writers. I shall not be able to put it beyond question, but I hope to give it at least some measure of probability.

Proclus Comm. on Euclid, 166, 14 Friedlein. Quoted in part FV p. 246, 24. [Text of Friedlein.]

* * οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γενητῶν εἰδοποιίας. διὸ καὶ τοὺς λόγους τοὺς φυσικοὺς καὶ τῆς τῶν στοιχείων δημιουργίας τριγωνικοὺς εἶναί φησιν ὁ Τίμαιος. καὶ γὰρ τριχῇ διίστανται καὶ συναγωγοὶ τῶν πάντη μεριστῶν εἰσι καὶ πολυμεταβόλων, τῆς τε ἀπειρίας ἀναπίμπλανται τῆς ὁλικῆς καὶ τοὺς συνδέσμους λυτοὺς προίστανται τῶν ἐνόλων σωμάτων. ὥσπερ δὴ καὶ τὰ τρίγωνα περιέχονται μὲν ὑπὸ εὐθειῶν, γωνίας]

"The Pythagoreans hold that the triangle is absolutely the principle of genesis and becoming, that is to say of the processes by which things that have come into being receive their forms. It is for this reason that (Plato's) Timaeus makes triangular the rational principles found in nature which create the four elements. For these principles stand apart tridimensionally and keep their infinitely divisible and indefinitely changeful contents together,

δὲ ἔχει τὰς τὸ πλῆθος τῶν γραμμῶν συνάγουσας καὶ κοινωνίαν ἐπίκτητον αὐταῖς καὶ συναφὴν παρεχόμενας. εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκεν θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅιδῃ καὶ Ἄρεϊ καὶ Διονύσῳ, πᾶσαν τὴν τετραμερῆ τῶν στοιχείων διακόσμησιν τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκουσαν εἴτε ἀπὸ τῶν τεττάρων τοῦ ζωδιακοῦ τμημάτων ἐν τούτοις περιλαβών. ὁ μὲν γὰρ Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησι τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν, ὁ δὲ Ἄρης πᾶσαν τὴν ἔμπυρον φύσιν, καὶ ὁ μὲν Ἅιδης τὴν χθονίην ὅλην συνέχει ζωήν, ὁ δὲ Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν, ἧς καὶ ὁ οἶνος σύμβολον ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός. πάντες δὲ οὗτοι κατὰ μὲν τὰς εἰς τὰ δεύτερα ποιήσεις διεστήκασι, ἥνωνται δὲ ἀλλήλοις. διὸ καὶ κατὰ μίαν αὐτῶν γωνίαν συνάγει τὴν ἕνωσιν ὁ Φιλόλαος. εἰ δὲ καὶ αἱ τῶν τριγώνων διαφοραὶ συνεργοῦσι πρὸς τὴν γένεσιν, εἰκότως ἂν ὁμολογοῖτο τὸ τρίγωνον ἀρχηγὸν εἶναι τῆς τῶν ὑπὸ σελήνην συστάσεως. ἡ μὲν γὰρ ὀρθὴ γωνία τὴν οὐσίαν αὐτοῖς παρέχεται καὶ τὸ μέτρον ἀφορίζει τοῦ εἶναι, καὶ ὁ τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου λόγος οὐσιοποιός ἐστι τῶν γενητῶν στοιχείων, ἡ δὲ ἀμβλεῖα τὴν ἐπίπαν διάστασιν αὐτοῖς ἐνδίδωσι, καὶ ὁ τοῦ ἀμβλυγωνίου λόγος εἰς μέγεθος αὔξει καὶ παντοίαν

they are filled with the material Indeterminate and render dissoluble the bonds that enable material bodies to be, precisely as triangles, though bounded by straight lines, yet possess angles which bring together those many lines and confer upon them an adventitious communion and conjunction. Quite justly then did Philolaus also dedicate the angle of the triangle to four gods, Kronos, Hades, Ares and Dionysus, comprising in these the entire disposition of the elements, extending with its four divisions from heaven above downwards or else from the four divisions of the zodiac. For Kronos sustains all the wet and cold substance, and Ares all the fiery entity, Hades maintains the whole of earth born life, and Dionysus presides over the wet and hot process of which wine, as wet and hot, is the symbol. All these, so far as their secondary operations are concerned, are diverse, but they are united one with another. It is for this reason that Philolaus effects their unification in one angle.

And if thedifferences also between the various types of triangle co-operate in the processes of origination and becoming, one

ἔκτασιν τὰ εἴδη τὰ ἔνυλα, ἡ δὲ ὀξεῖα γωνία διαιρετὴν αὐτὴν ἀποτελεῖ τὴν φύσιν, καὶ ὁ τοῦ ὀξυγωνίου λόγος ἐπ' ἄπειρον αὐτοῖς τὰς διαιρέσεις παρασκευάζει γενέσθαι. ἁπλῶς δὲ ὁ τριγωνικὸς λόγος οὐσίαν διαστατὴν καὶ πάντη μεριστὴν ὑφίστησι τὴν τῶν ἐνύλων σωμάτων.

might justly own the triangle to be supreme over the constitution of sublunary things. For right angle provides them with substantial being and determines the measure of their existence, and the rational principle of the right angled triangle is constitutive of the substantial essence of the elements which admit of origination and dissolution. The obtuse angle gives them their extension in all the dimensions and the rational principle of the obtuse angled triangle causes the concrete of Matter and Form to increase in size and in every sort of expansion. The acute angle renders their very substance divisible and the rational principle of the acute angled triangle enables this division to proceed to infinity. In general, the rational principle of the triangle constitutes the indefinitely divisible substance of the material bodies."

173, 2. δοκεῖ δὲ καὶ τοῖς Πυθαγορείοις τοῦτο διαφερόντως τῶν τετραπλεύρων εἰκόνα φέρειν τῆς θείας οὐσίας. τήν τε γὰρ ἄρχαντον τάξιν διὰ τούτου μάλιστα σημαίνουσιν — ᾗ τε γὰρ ὀρθότης τὸ ἄκλιτον καὶ ἡ ἰσότης τὴν μόνιμον δύναμιν ἀπομιμεῖται. κίνησις γὰρ ἀνισότητος ἔκγονος, στάσις δὲ ἰσότητος· οἱ

"It is the view of the Pythagoreans also that among the quadrilaterals the square in a notable degree presents the likeness of the Divine Nature. By it in chief do they betoken the Unbroken Order, for the square's Rectangularity portrays that Order's attribute of being Unde-

τοίνυν τῆς σταθερᾶς ἱδρύσεως αἴτιοι τοῖς ὅλοις καὶ τῆς ἀχράντου καὶ ἀκλίτου δυνάμεως εἰκότως διὰ τοῦ τετραγωνικοῦ σχήματος ὡς ἀπ' εἰκόνος ἐμφαίνονται — καὶ πρὸς τούτοις ὁ Φιλόλαος κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ· διότι γὰρ τὴν γῆν τὸ τετράγωνον ὑφίστησι καὶ στοιχεῖόν ἐστιν αὐτῆς προσεχές, ὡς παρὰ τοῦ Τιμαίου μεμαθήκαμεν, ἀπὸ δὲ πασῶν τούτων τῶν θεαινῶν ἀπορροίας ἡ γῆ δέχεται καὶ γονίμους δυνάμεις, εἰκότως τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν ἀνῆκεν ταύταις ταῖς ζωογόνοις θεαῖς. καὶ γὰρ Ἑστίαν καλοῦσι τὴν γῆν καὶ Δήμητρά τινες, καὶ τῆς ὅλης Ῥέας αὐτὴν μετέχειν φασί, καὶ πάντα ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὰ γεννητικὰ αἴτια χθονίως. τὴν τοίνυν μίαν ἕνωσιν τῶν θείων τούτων γενῶν τὴν τετραγωνικήν φησι γωνίαν περιέχειν. . . . . 14,2 . . δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν, ὅπως τὴν μὲν τριγωνικὴν γωνίαν ὁ Φιλόλαος τέτταρσιν ἀνῆκεν θεοῖς, τὴν δὲ τετραγωνικὴν τρισίν, ἐνδεικνύμενος αὐτῶν τὴν δι' ἀλλήλων χώρησιν καὶ τὴν ἐν πᾶσι πάντων κοινωνίαν τῶν τε περισσῶν ἐν τοῖς ἀρτίοις καὶ τῶν ἀρτίων ἐν τοῖς περισσοῖς. τριὰς οὖν τετραδικὴ [καὶ τετρὰς τριαδικὴ] τῶν τε γονίμων μετέχουσαι καὶ ποιητικῶν ἀγαθῶν τὴν ὅλην συνέχουσι τῶν γενητῶν διακόσμησιν. ἀφ' ὧν ἡ δυωδεκὰς

viating, and its Equality portrays the power of Enduring. For Motion is the offspring of Inequality, but Rest of Equality. Those beings therefore, that are for the Whole the grounds of its firm establishment and its power to keep unbroken and undeviating, quite properly are manifested through the figure of the square as though in a likeness. In addition to this, Philolaus, taking another line of attack, declares the angle of the square that of Rhea and Demeter and Hestia, for since the square underlies earth and is its proper constituent, as we have learned from (Plato's) Timaeus, and since the earth receives from all these goddesses effluxes and fertilizing influences, he justly dedicated the angle of the square to these the life-giving goddesses. For in fact some call the earth Hestia and Demeter and declare that it partakes of Rhea in her entirety, and all the causes of generation exist in the earth in subterranean fashion. So Philolaus affirms that the quadrangular angle embraces the one unification of these divine orders.

. . . One should not fail to note how Philolaus dedicates the triangular angle to four gods and

εἰς μίαν μονάδα τὴν τοῦ Διὸς ἀρχὴν ἀνατείνεται. τὴν γὰρ τοῦ δωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν ὁ Φιλόλαος, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριθμόν. ἡγεῖται γὰρ καὶ παρὰ τῷ Πλάτωνι δυωδεκάδος ὁ Ζεὺς καὶ ἀπολύτως ἐπιτροπεύει τὸ πᾶν.

the quadrangular to three, setting forth their reciprocal interpenetration and the fact that in them all one finds a participation in all, in the even a participation in the odd, and in the odd a participation in the even. Thus a Fourfold Three and a Threefold Four, participating in the fertilizing and creating goods, hold together the entire system of things that have come into being. And far from them the Twelve spreads itself into one Unit, the Dominion of Zeus. For the angle of the dodecagon Philolaus declares to be that of Zeus, his idea being that Zeus in one unification holds together the number Twelve. For in Plato, too, Zeus presides over the Twelve and administers absolutely the all."

P. 130, 9. καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς καὶ τῷ αὐτῷ πλείους, κατὰ τὰς διαφόρους ἐν αὐτῷ δυνάμεις ἀνείς.

"In fact among the Pythagoreans we shall find the several angles dedicated to the several gods, as Philolaus also did when he consecrated the triangular angle to these gods and the quadrangular angle to those, one to one and another to another, and the same to several and several to the same, making the ascription correspond to the diverse powers in it."

Damascius Comm. in Parm. Plat. II, 127, 7, Ruelle: 7 V p. 246, 39.

διὰ τί γὰρ τῶι μὲν τὸν κύκλον ἀνιέρουν οἱ Πυθαγόρειοι, τῶι δὲ

"Why did the Pythagoreans consecrate the circle to this god, the

τρίγωνον, τῶι δὲ τετράγωνον, τῷι δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν εὐθυγράμμων [τῶν] σχημάτων, ὡς δὲ καὶ μικτῶν, ὡς τὰ ἡμικύκλια τοῖς Διοσκούροις; πολλάκις δὲ τῶι αὐτῶι ἄλλο καὶ ἄλλο ἀπονέμων κατ' ἄλλην ἰδιότητα καὶ ἄλλην ὁ Φιλόλαος ἐν τούτοις στοφός, καὶ μήποτε ὡς καθόλου εἰπεῖν τὸ μὲν περιφερὲς κοινὸν σχῆμά ἐστιν πάντων τῶν νοερῶν θεῶν ἦι νοεροί, τὰ δὲ εὐθύγραμμα ἴδια ἑκάστων ἄλλα ἄλλων κατὰ τὰς τῶν ἀριθμῶν, τῶν γωνιῶν καὶ τῶν πλευρῶν ἰδιότητας· οἷον Ἀθηνᾶς μὲν τὸ τρίγωνον, Ἑρμοῦ δὲ τὸ τετράγωνον. ἤδη δέ φησιν ὁ Φιλόλαος. καὶ τοῦ τετραγώνου ἥδε μὲν ἡ γωνία τῆς Ῥέας, ἥδε δὲ τῆς Ἥρας, ἄλλη δὲ ἄλλης θεοῦ. καὶ ὅλος ἐστὶν ὁ θεολογικὸς περὶ τῶν σχημάτων ἀφορισμός.

triangle to that, the square to another, to yet another some other rectilinear figure, so too with the figures both rectilinear and curvilinear, as the semicircles to the Dioskouroi? Indeed Philolaus, who is wise in such matters, often assigns to the same god now this, now that figure, in correspondence with now this now that property. Perhaps, generally speaking, the curvilinear figure is common to all the rational gods, *qua* rational, while the rectilinear figures are proper each to each in correspondence with the properties of the numbers, angles and sides, as for example, the triangle belongs to Athena, the square to Hermes; this in fact Philolaus says. And this angle of the square belongs to Rhea, this to Hera, each to some one goddess. And all 'theological' exposition has to do with the figures."

Plut. de Iside et Osiride, 30, p. 363A, 7 V, 247, 2. VII p. 432 Reiske

φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν. λέγουσι γὰρ ἐν ἀρτίωι μέτρωι ἕκτωι καὶ πεντηκοστῶι γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν τὴν μὲν

"The Pythagoreans clearly regard Typhon as a demon-like Power, for they say that Typhon comes into being in an even measure, the fifty-sixth. And again

[12]) This is the reading of the MSS. The emendation ἑκκαιπεντηκονταγώνου was first suggested by Xylander, was approved by Reiske and has been introduced into the text by Wyttenbach, Parthey, Bernardakis and Diels.

τοῦ τριγώνου Αἰδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας· τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός· τὴν δὲ ὀκτωκαιπεντηκονταγωνίου,[12]) Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.

they say that the (Power?)[13]) of the triangle belongs to Hades and Dionysus and Ares, that of the square to Rhea and Aphrodite and Demeter and Hestia and Hera, — that of the dodecagon to Zeus and that of the fifty-eight sided figure to Typhon, as Eudoxus has narrated."

What was the significance of Philolaus' dedication of "the angle of the triangle" to certain divinities? The accounts of the three sources are not wholly concordant, but as that of Proclus is the most specific I shall take it as my starting point.

In the first passage quoted, Proclus supports by three arguments the doctrine that the triangle is the principle of genesis and becoming:

1. The ultimate constituents of matter are composed of triangles. This is Plato's theory.

2. Philolaus, in ascribing the "angle of the triangle" to four gods, is really connecting the triangle with the four elements which these gods symbolize and which are the principles of genesis and becoming.

3. The three species of triangle symbolize the three fundamental attributes of material things, existence, extension and divisibility.

In the second passage quoted he adduces three similar arguments in favor of the notion that the square symbolizes the uniformity and permanence of nature.

1. (Corresponding to (3) above.) It does so by virtue of its Rectangularity and Equality.

2. (Corresponding to (1) above.) Plato teaches that earth consists of cubes, the faces of which are squares. Now the earth is the seat of the powers that sustain the system of living things.

3. (Corresponding to (2) above.) Philolaus dedicates the angle

---

[13]) With Reiske I supply δύναμιν, not γωνίαν.

of the square to three goddesses, and these goddesses symbolize the earth and its power to sustain the system of living things.

Proclus does not ascribe to Philolaus Plato's theory, but on the contrary expressly discriminates them. As I know of no other evidence than such as these passages afford for the ascription of Plato's conception to Philolaus, I shall set that theory aside, notwithstanding Boeckh's final declaration in its favor (op. cit. 161—2).

The explanation of Philolaus' conception which Proclus does give, that the divinities serve to associate the geometrical figures with the elements, may or may not be true. It is in any case insufficient.

Why is the "angle of the triangle" dedicated to four and that "of the square" to three? Why not vice versa? What is meant by "their reciprocal interpenetration"? Why is the angle of the dodecagon dedicated to only one god? What of the arithmetically absurd statement that one finds in the even a participation in the odd and in the odd a participation in the even?

The terms "angle of the triangle" and "angle of the square" [14]) supply a clue to the solution of these puzzles. I have found but one passage in which their meaning is explained. The author of the anonymous commentary upon Ptolemy's Tetrabiblos published at Basel in 1559 and ascribed by the editor to Proclus, while engaged in showing that when triangles, squares and hexagons are inscribed in the zodiac, the angles, sides and subtended arcs bear to one another the harmonic ratios, takes occasion to explain that the "angle of the triangle" i. e. of the equilateral triangle, is 120°,

[14]) After this paper was entirely finished, and while making a final search through the periodical literature, I discovered that Tannery, in a paper to which I have never met with a reference, (Sur un fragment de Philolaus, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 379), had anticipated me in regarding the triangles and squares referred to by Philolaus as those inscribed in the ecliptic and in quoting Geminus and the later astrologers in illustration of the conception. He also adduces other illustrations which had escaped me. As he does not endeavor to bring the theory into relation with other aspects of Philolaus' doctrine or with the astronomical methods of the Pythagoreans, I have thought it best to let my paper remain in its original form.

that of the square 90°, that of the hexagon 60°.[15]) The angle of the triangle or square or hexagon is then the angle at the centre of the circle formed by radii drawn to the vertices of two contiguous peripheral angles of the inscribed polygon.

If from the centre of the universe radii be drawn to the ecliptic forming with one another angles of 120°, each angle will include four signs of the zodiac. If the first, thesecond, the third and the fourth sign in each of the three divisions be connected by straight lines with corresponding points of the corresponding signs, four equilateral triangles will result and the twelve vertices will lie severally in the twelve signs of the zodiac. In like manner three squares may be inscribed in the ecliptic, two hexagons, one dodecagon.

At a very early period the Greeks had learned to inscribe in the sphere of the fixed stars circles the positions of which were determined by its more important phenomena. Many of these, e. g. the horizon, the equator, the meridian, the two tropics, the ecliptic, are still in use. The arctic circle was described about the north pole of the heavens with a radius equal to the distance from that pole to the northerly horizon. It thus included all the stars which in a given latitude never set. The antarctic circle in like manner included the stars which in a given latitude are always invisible.

I know of no reliable evidence which would show the date of this method's adoption. It is described in detail by the earliest writers on Astronomy whose works have come down to us, Autolycus and Euclid, and by the later Pythagoreans it was ascribed to "Pythagoras and his successors."[16]) But it was almost certainly in use long before the time of Philolaus.

In the later Greek astronomy celestial dimensions are usually

---

[15]) P. 31. ὁ γὰρ εἷς καὶ τρίτον ἀριθμὸς ὁ τῆς τοῦ τριγώνου γωνίας πρὸς τὸν ἕνα τοῦ τετραγώνου τὸν ἐπίτριτον σώζει λόγον, ὃς ἦν τῆς διὰ τεσσάρων συμφωνίας· ὁ δὲ εἷς ὁ τοῦ τετραγώνου πρὸς τὴν τοῦ ἑξαγώνου γωνίαν, ἥτις ἔχει δίμοιρον, τὸν ἡμιόλιον ἔχει λόγον, ἔχει γὰρ αὐτὸν καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ, ὃς ἦν τῆς διὰ πέντε συμφωνίας.

[16]) Plut. Epit. II, 12; Stob. Ecl. I, 23; D. 340 a 10; b 10.

measured in terms of the degree or 360th part of a circle, and its sexagesimal fractions. But in a number of passages in these later writers one finds another method employed for the expression of certain elementary relations, — that in which the unit is the arc subtended by one side of an inscribed polygon of a given number of sides.

The earliest illustration of this method that I have met with is perhaps to be found in Aratus, who, as is well known, generally follows Eudoxus. Aratus states that in his latitude five-eighths of the Tropic of Cancer are always above the horizon, and three-eighths below it, while of the Tropic of Capricorn three-eighths are above and five-eighths below.[17]) Although there is no mention of an inscribed octagon, it is practically certain that the circle was divided into eighths in that way. But the first definite allusion to inscribed polygons is made by Geminus (ca. 77 B. C.). He describes at length[18]) the four triangles and the three squares inscribed in the ecliptic. The four triangles he employs to express certain alleged meteorological generalizations of the astrological type. The triangles are termed Northern, Southern, Eastern and Western. If the north wind blows while the moon is in any one of the signs touched by the vertices of the northern triangle (Aries, Leo, Sagittarius), the weather will not soon change; if the moon be elsewhere it will. And so of the other triangles and the corresponding winds. The first square, with its corners touching the equinoctial and solstitial points, serves to indicate the situation of the sun at the beginning of each of the four seasons. The second indicates the sun's position at the beginning of the second third of each season, the third its position at the beginning of the last third of each season. Geminus also states that some persons use the squares to indicate the relative positions of point of rising, zenith, point of

---

[17]) Aratus Phaen. 497 Maass

τοῦ μέν, ὅσον τε μάλιστα, δι' ὀκτὼ μετρηθέντος
πέντε μὲν ἔνδια στρέφεται καθ' ὑπέρτερα γαίης,
τὰ τρία δ' ἐν περατῆι· θέρεος δέ οἱ ἐν τροπαί εἰσιν
ἀλλ' ὃ μὲν ἐν βορέω περὶ καρκίνον ἐστήρικται.

[18]) Geminus Elem. Astr. ed. Petavius Uranologion, 1630, pp. 7—9.

setting, nadir, but points out that owing to the obliquity of the ecliptic, only the first square will even roughly express these relations.

Vitruvius, who wrote probably not much later than Geminus, uses inscribed triangles to express the relations of the planets to the sun. He asserts[19]) that the planets lying outside the sun generally cease to more away from the sun, pause and retrace their paths, at the times when they are in the same triangle in which the sun is.

Vitruvius affords another and very curious illustration of the use of inscribed geometrical figures for the expression of supposed natural phenomena. Inscribe a triangle in the celestial meridian by drawing lines from the celestial north pole to the most northerly and southerly points upon the horizon, and draw from the longer side perpendiculars to the earth. The shorter any perpendicular the higher in pitch will be the voices of the inhabitants of that part of the earth upon which the perpendicular falls.[20])

It is probable that a dodecagon was inscribed in the ecliptic to mark off the twelve signs of the zodiac, and another in the celestial equator to mark off the twelve double hours into which the twenty four hours of the νυχθήμερον was divided. This was

---

[19]) De Arch. IX, 1, 11, Rose. Ei autem qui supra solis iter circinationes peragunt, maxime cum in trigono fuerint quod is inierit, tum non progrediuntur sed regressus facientes morantur, doneque cum idem sol de eo trigono in aliud signum transitionem fecerit.

[20]) Op. cit., VI, 1, 5, igitur cum id (i. e. the horizon) habemus certum animo sustinentes, ab labro quod est in regione septentrionali, linea traiecta ad id quod est supra meridianum axem ab eoque altera obliqua in altitudinem ad summum cardinem qui est post stellas septentrionum, sine dubitatione animadvertemus ex eo esse schema trigoni mundo, uti organi quam σαμβύκην Graeci dicunt, itaque quod est spatium proximum imo cardini ab axis linea in meridianis finibus, sub eo loco quae sunt nationes propter brevitatem altitudinis ad mundum sonitum vocis faciunt tenuem et acutissimum, uti in organo chorda quae est proxima angulo. secundum eam autem reliquae ad mediam Graeciam remissiores efficiunt in nationibus sonorum scansiones, item a medio in ordinem crescendo ad extremos septentriones sub altitudines caeli nationum spiritus sonitibus gravioribus a natura rerum exprimuntur. ita videtur mundi conceptio tota propter inclinationem consonantissime per solis temperaturam ad harmoniam esse composita. etc.

the δωδεκάωρος the representation of which upon the monuments Boll has so brilliantly demonstrated (Sphaera, 295 sqq.).

The inscription of one of these polygons and the purpose for which it was used is directly attested by Proclus. In his commentary upon Euclid, I, 8, after noting that I 7 is not essential to the demonstration of I 8, he affirms that I 7 and many other propositions of Euclid are introduced, not because they are essential to the development of geometry as such, but because of their usefulness to the astronomer. He then adduces by way of illustration the inscription of a polygon of fifteen sides in the great circle passing through the poles of the ecliptic and of the equator in order to express by one of its sides the distance between the poles.[21])

This estimate of the arc as one-fifteenth of the circle is but approximately correct. One side of a polygon of fifteen sides subtends an arc of 24°. At the present time the axis of the ecliptic makes with hat of the equator an angle of 23° 27′. But in the year 400 B. C. it was about 23° 44′ 40″. Hence, if the estimate was made in the late fifth or early fourth century, the discrepancy would be only about 15′, or one-half the moon's diameter, and might well have escaped notice. And if it be true, as tradition alleges, that the Greek astronomers obtained from the Babylonians and Egyptians observations derived from remote antiquity, the estimate may have been made at a time when it was still nearer to the true value. About the year 2300 B.C. it would have exactly expressed the true value.[22])

---

[21]) Procl. in Eucl. 269, 8—18 καὶ οὐ τοῦτο μόνον τὸν στοιχειωτὴν ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ἡμῖν συντελοῦν ὁδοῦ πάρεργον δεικνύναι, ἀλλὰ καὶ ἄλλα θεωρήματα πολλά τε καὶ προβλήματα. τὸ γοῦν τελευταῖον ἐν τῷ τετάρτῳ, καθ᾽ ὃ τὴν τοῦ πεντεκαιδεκαγώνου πλευρὰν ἐγγράφει τῷ κύκλῳ, τίνος ἕνεκά φησίν τις αὐτὸν προβάλλειν ἢ τῆς πρὸς ἀστρονομίαν τούτου τοῦ προβλήματος ἀναφορᾶς; ἐγγράψαντες γὰρ εἰς τὸν διὰ τῶν πόλων κύκλον τὸ πεντεκαιδεκάγωνον ἔχουσι τὴν ἀπόστασιν τῶν πόλων τοῦ τε ἰσημερινοῦ καὶ τοῦ ζωδιακοῦ. πεντεκαιδεκαγωνικὴν γὰρ ἀλλήλων πλευρὰν ἀφεστήκασιν. Cf. also Theon Smyr. 199, 6—8; 203, 11—14, Hiller; Boeckh "Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten", p. 187.

[22]) For these figures and for several other suggestions I am indebted to my friend and colleague, Professor H. B. Evans.

The proposition to which Proclus refers is the last of the fourth book of Euclid, in which book are laid down the methods of inscribing and of circumscribing circles in and about polygons and polygons in and about circles. Of this book the scholiast declares that it is *in toto* the work of the Pythagoreans.[23])

It seems to me not unreasonable to infer that these few illustrations which I have been able to cull out of the later literature are survivals of a method at one time in general use among the Pythagorean students of geometry and astronomy, — a method which was soon displaced by the introduction of the more convenient methods of calculation by degrees, minutes and seconds, and by the discovery of trigonometrical methods of expressing chords in terms of the radius. Yet like many another conception and method at one time honored by science, when displaced by something better it passed into the service of superstition and has persisted to the present day in the "trine", "quartile" and "sextile" "aspects" of astrology.

It is likely enough that the Pythagoreans inscribed the regular solids in the sphere of the fixed stars for similar reasons. According to Iamblichus[24]) the schism in the Pythagorean school was caused by Hippasos betraying to the outer world the method of inscribing the dodecahedron in the sphere. The twelve pentagonal faces of the dodecahedron would divide the surface of the sky into twelve fields each of which is readily resolved into five triangles. Such a division might have been useful in defining the location of the various constellations. It is perhaps to this practice that Plato alludes in the puzzling words, Tim. 55c ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. This hypothesis supplies, too, a plausible explanation of the otherwise incredible statement found in the Scholia on Euclid (Vol. V, Heiberg, p. 654, 1) and elsewhere, that of the five regular solids the Pythagoreans knew only three, the cube, the pyramid and the dodecahedron, and that Theaetetus was the first to discover the

[23]) Schol. in Eucl., Heiberg, Vol. V, 273, 13. τὰ ὅλα δὲ θεωρήματα τοῦ προκειμένου βιβλίου ις ὄντα πυθαγορείων εὑρήματα.

[24]) Vit. Pyth., 88, 247: quoted FV p. 34 § 4.

octahedron and icosahedron. No statement belittling the achievments of the early Pythagoreans should be hastily rejected, for the presumption is usually in its favor. But the inscription of the dodecahedron is more difficult than that of the octahedron and icosahedron, and the statement can scarcely be true as it stands. It may be, however, that the Pythagoreans used only these three for practical astronomical purposes.

If these are the triangles and squares which Philolaus has in mind, the divinities to whom they are dedicated are possibly those of the zodiac.[25]) Many ancient peoples, the Greeks among them, associated each sign of the zodiac with some divinity. Eudoxus seems to have drawn up a species of "saints' calendar" in which he set forth the gods to whom each sign and the month in which the sun traverses that sign were dedicated. Boll has shown that the patron gods of the months in the later Roman calendar were connected with and probably derived from that of Eudoxus.[26]) The divinities associated with each sign might then readily be transferred to the vertices of the polygons which are in contact with that sign. Then each triangle would be associated with three divinities, each square with four, etc. But again some one of the three divinities associated with each triangle might be selected as the "patron saint" of that triangle. This was the method of the later astrologers. The first triangle, for example, is Aries, Leo and Sagittarius. These signs are the "houses" of the Sun, Jupiter and Mars, but only the Sun and Jupiter are "lords of the triangle", the Sun by day, Jupiter by night. And so of the others, — the second is ruled by the Moon and Venus, the third by Saturn and Mercury, the fourth by Mars, but in conjunction with the Moon and Venus. Thus though there will be four vertices in contact with every sign, — those of a triangle, a square, a hexagon, and a dodecagon, — the divinity of the sign might be associated primarily with one of the four triangles or three squares or two hexagons,

[25]) Tannery in the article above referred to (Note 14) suggests that these divinities may represent the planets of the Philolaic cosmology. This does not seem to me probable.

[26]) Sphaera, pp. 472—8.

or with the one dodecagon. The "angle of the triangle" (120°) might subtend that section of the zodiac in which are the four signs to whose divinities the triangles are dedicated, the "angle of the square" (90°) that in which are the three signs to whose divinities the squares are dedicated, and that of the dodecagon (30°) might subtend one sign, — that to which the dodecagon is dedicated. But besides these, so to speak, "patron saints", the triangles will have secondary relations with all the other eight gods, the squares with all the other nine, the hexagons with the other ten, the dodecagon with the other eleven. It is perhaps to these complex relations that Proclus refers in the third passage quoted. They may be thought as symbolized by the way in which the figures partially coincide, and this I believe to be the meaning of the phrase "reciprocal interpenetration". The set of triangles again is a "threefold four", the set of squares a "fourfold three", and in "them all", i. e. in the whole number of twelve signs or divinities, one always finds a participation of even in odd and odd in even, for an even number of triangles each with an odd number of vertices, or an odd number of squares each with an even number of vertices, will exhaust the twelve.

Damascius' account I cannot reconcile with that of Proclus. He makes the triangle sacred to Athena and the square to Hermes. Proclus mentions neither, and he makes all his triangles sacred to gods and his squares to goddesses.[26a])

Plutarch is much more nearly in accord with Proclus, although he omits one of the gods of the triangle and adds two to the goddesses of the square. If one suppose that Eudoxus spoke not only of the "patron saints" but also of the divinities associated with the other angles of each figure, and that the significance of the various relations was either not understood by Plutarch or disregarded by him as unimportant, the discrepancies disappear. Proclus' words, "or else from the four divisions of the zodiac", would seem to intimate that Kronos, Hades, Ares and Dionysus

[26a]) Plutarch also Knows of the association between the equilateral triangle and Athena, cf. de Iside p. 381, ch. 76.

are connected with the winter solstice, spring equinox, summer solstice and autumn equinox, i. e. the signs Capricorn, Aries, Cancer, Libra. Each of these signs does in fact belong to a different triangle. But I can find no other indication of what assignment Philolaus had in mind, nor can I establish any connection between Eudoxus' gods of the calendar as reconstructed by Boll and Philolaus' gods of the triangles and squares. It is probable that the associations which Philolaus is endeavoring to express are of Egyptian origin, and that these Greek names represent Egyptian divinities. Whether this be the case or not, I must leave to the determination of those that are better acquainted with Egyptian mythology than I am.

Damascius' statement that the Pythagoreans dedicated the "semicircles" to the Dioskouroi affords an incidental confirmation of the theory that all these notions are to be referred to celestial phenomena. Sextus Empiricus and Joannes Laurentius Lydus record the fact that earlier writers had associated Castor and Polydeukes with the upper and lower hemispheres of the universe and had regarded the myth of their alternate sojourn in the lower world as connected with the alternation of day and night. Who these writers were is not stated. They may have been Pythagoreans, but they may also have been some of the rationalizing mythologists who sought to explain the tales of the gods as nature myths. Still, the fact that the association was known makes it somewhat more probable that the "semicircles" of Damascius should be conceived as halves of the great circles of longitude passing through the poles of the equator.[27])

[27]) Sext. Emp. adv. Math. IX, 37 Fabricius τὰ γὰρ δύο ἡμισφαίρια, τό τε ὑπὲρ γῆν καὶ τὸ ὑπὸ γῆν, Διοσκούρους οἱ σοφοὶ τῶν τότε ἀνθρώπων ἔλεγον. διὸ καὶ ὁ ποιητὴς τοῦτο αἰνιττόμενός φησιν ἐπ' αὐτῶν

ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσι

πίλους τ' ἐπιτιθέασιν αὐτοῖς καὶ ἐπὶ τούτοις ἀστέρας αἰνισσόμενοι τὴν τῶν ἡμισφαιρίων κατασκευήν.

Jo. Laur. Lydus de Mensibus IV, 13 Roether; οἱ φιλόσοφοί φασι Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον· τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς, οἱονεί, ὑπὸ τοὺς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι.

That the association of Typhon with the number 56 and with the polygon of 58 sides is to be explained upon similar principles, is highly probable. Typhon symbolizes some astronomical phenomena, the polygon of 58 sides and its 56th side have something to do with the measurement of those phenomena. Precisely what phenomena can not be determined with certainty, but I may be pardoned for venturing a guess.

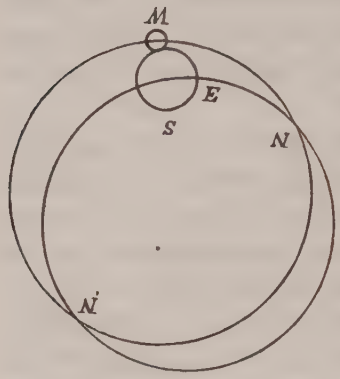
In the Greek mythology Typhon was one of the earth-born giants vanquished by Zeus. He was supposed to be buried beneath the earth, and to him volcanoes and earthquakes were ascribed. But Plutarch, — and no doubt Eudoxus, from whom he is drawing his information, — means by Typhon the Egyptian god Set, the enemy of the good gods Osiris, Horus and Isis. Students of mythology in Plutarch's day, although they agreed in regarding Typhon as representing some natural phenomenon, differed widely as to what phenomenon he represented. Some thought it was the sea, some the heat of the sun, some the north winds, some the shadow of the earth which causes the eclipse of the moon. Plutarch thinks there is some truth in all these notions; that in fact Typhon is a symbol of the Evil in the World.[28]) He would have been more nearly right had he said that Typhon was a god to whose agency the Egyptians ascribed all the evil and terrifying phenomena of nature. The Egyptians seem to have identified him with the constellation Great Bear.[29])

If one suppose that the phenomenon here symbolized by Typhon is the eclipse of the moon, which the Egyptians described as a battle between Isis and Set, a very striking significance can be attached to the words "in an even measure the fifty-sixth". For if a polygon of 58 sides be inscribed in the moon's orbit, the

[28]) De Iside et Osiride, c. 44, 368, [VII 454, Reiske] Text of Parthey εἰσὶ δέ τινες οἱ τὸ σκίασμα τῆς γῆς, εἰς ὃ τὴν σελήνην ὀλισθαίνουσαν ἐκλείπειν νομίζουσι, Τύφωνα καλοῦντες. (c. 45) ὅθεν οὐκ ἀπέοικεν εἰπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν· οὐ γὰρ αὐχμὸν οὐδ' ἄνεμον οὐδὲ θάλατταν οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει μόριον τοῦ Τυφῶνός ἐστιν.

[29]) Plut. de Iside, c. 21, p. 359 (Reiske VII, 418). Boll, Sphaera, p. 162 sqq.

eclipse limit as calculated by Ptolemy will not only lie in the fifty—sixth side but very near the middle of that side. And the measure is properly even, for the Even belongs in the Pythagorean symbolism to the category of evil.




The apparent path of the moon L crosses that of the sun $E$ at two points $NN'$, termed nodes, diametrically opposite one to another. Eclipses take place at or near the nodes. An eclipse of the moon begins when the full moon $M$ intrenches upon the shadow of the earth $S$. This takes place at a certain distance $NM$ from the node, the distance being determined by the diameter of the shadow and by the dimensions of the angle $ENL$, which are both variables.

One side of a polygon of fifty-eight sides subtends an arc of $6.207^\circ +$ or $6^\circ 12' +$. If Plutarch's words "in an even measure, the fifty-sixth", be supposed to mean *in the middle* of the fifty-sixth side, the eclipse limit will lie two and one-half sides or $15^\circ 30'$ from the node. That is to say, all eclipses of the moon must begin and end at or within that distance on the one or the other side of the node. Ptolemy fixes this value at $15^\circ 12'$, which differs from that above reached by only $18'$, a difference so small as to be quite negligible under the circumstances.[30])

But this dees not explain the choice of a polygon of fifty-eight sides. Such a polygon cannot even to-day be inscribed in a circle by any means known to mathematics. The Pythagoreans must have been led to it by endeavoring to express in terms of a circle some particular arc the dimensions of which they had independently determined.

Among the complex phenomena presented by the moon are certain variations in the velocity of its motion. The moon's

---

[30]) Synt. Math. VI, 5 (Basel, 1538, Vol. I, p. 144; Heiberg Vol. I, p. 484 1 sqq.).

average daily motion is determined by dividing 360° or some multiple thereof by the number of days taken to traverse that distance. But owing to the variations in her motion the moon's actual position at any given time may be before or behind that thus determined. The difference between the two was termed by the Greeks the moon's anomaly. The anomaly has two maxima. When the moon is nearest the earth and presents its greatest apparent diameter, the maximum anomaly is, according to Ptolemy's observations, 7° 40′; when the moon is furthest from the earth it is, according to the same authority, about 5°. The mean value is 6° 20′, which differs from one side of a polygon of fifty-eight sides by less than eight seconds, a difference much smaller than could be measured by any instruments possessed by the Pythagoreans.

If the polygon of fifty-eight sides represents a primitive effort to express the moon's maximum anomaly, its dedication to Set becomes intelligible and appropriate. The irregularity in the moon's motion was incompatible with the perfect symmetry and order which Pythagorean ideals demanded of the phenomena of the celestial Cosmos, and might well be connected with the malign influence of Set, the devil of Egyptian theology.

Beyond these two co-incidences I have not been able to find any evidence in favor of this suggested interpretation of the polygon of fifty-eight sides and the "even measure, the fifty-sixth". The coincidences are very striking, — almost too striking to be accepted. It is difficult to believe that the eclipse limits and the maximum anomaly of the moon had been determined so accurately even before the time of Eudoxus. Of the eclipse-limits I have met with no mention prior to Ptolemy. The irregularity of the moon's motion must have been known at a very early date. The earliest attempt to measure it that I have met with is that of Hipparchus, reported by Ptolemy. Ptolemy states that Hipparchus, using the data supplied by eclipses and interpreting them first upon the assumption that the moon's orbit is eccentric to that of the ecliptic, and secondly upon the assumption that the moon is carried upon an epicycle the centre of which moves in an orbit concentric to that of the ecliptic, calculated the moon's maximum anomaly

as $5^{\circ}\,49'$ upon the first assumption and as $4^{\circ}\,34'$ upon the second, the mean being $5^{\circ}\,11\,{}^{1}/_{2}'$. Ptolemy, using the same material, calculated it as about $5^{\circ}$.[31]) Ptolemy found that this result sometimes does and sometimes does not agree with the observed position of the moon. He has himself observed an anomaly of $7^{\circ}\,40'$ and he quotes an observation of Hipparchus' own from which he (Ptolemy) finds the same anomaly.[32]) Ptolemy does not say that Hipparchus had himself observed the discrepancy. But Delambre's inference[33]) that he had and that he was seeking material upon which to base more accurate calculations does not seem unreasonable. The discrepancy amounts to somewhat more than three times the moon's diameter, and it is difficult to believe that it could have been overlooked by so able an astronomer as Hipparchus. On the whole, I do not think that the value of the maximum anomaly calculated by Hipparchus from eclipse-data makes it impossible to suppose that its mean value had been more accurately determined by direct observation long before the time of Hipparchus.

Plutarch has preserved one other curious scrap of Pythagorean number-symbolism which I cannot leave unmentioned, although I can throw no new light upon it. The Pythagoreans, he says[34]) explain the fact that the Egyptian celebration of the death of

---

[31]) Ptol. Synt. Math. IV, 11 (Basel, 1538, Vol. I. p. 104; Heiberg I, 338.5—339.3); Delambre, Hist. de l'Astr. Anc. II, p. 180.

[32]) Synth. Math. V, 1; 3 (Basel, 1538, I, pp. 104; 110—111; Heiberg I, 350.14—351.11; 362.7—365.9; Delambre II, 185, 206.)

[33]) II, 205. Hipparque avait trouvé l'équation qui satisfait aux syzygies; il aperçut la nécessité d'une autre équation pour les quadratures. Il fit des observations qui suffisaient pour trouver cette seconde équation; mais il n'eut pas le tems de les combiner assez pour en découvrir la loi.

[34]) De Iside et Osiride, c. 42, p. 367, 39 (VII, 450 Reiske) Text of Parthey. ἑβδόμῃ ἐπὶ δέκα τὴν Ὀσίριδος γενέσθαι τελευτὴν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσιν, ἐν ᾗ μάλιστα γίνεται πληρουμένη κατάδηλος ἡ πανσέληνος, διὸ καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην ἀντίφραξιν οἱ Πυθαγόρειοι καλοῦσι, καὶ ὅλως τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἀφοσιοῦνται. τοῦ γὰρ ἑξκαίδεκα τετραγώνου καὶ τοῦ ὀκτωκαίδεκα ἑτερομήκους, οἷς μόνοις ἀριθμῶν ἐπιπέδων συμβέβηκε τὰς περιμέτρους ἴσας ἔχειν τοῖς περιεχομένοις ὑπ' αὐτῶν χωρίοις, μέσος ὁ τῶν ἑπτακαίδεκα παρεμπίπτων ἀντιφράττει καὶ διαζεύγνυσιν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ διαιρεῖ τὸν ἐπόγδοον λόγον, εἰς ἄνισα διαστήματα τεμνόμενος.

Osiris begins upon the seventeenth of the month Athyr by pointing to the unlucky character of the number seventeen. It is termed ἀντίφραξις, "blocking", because it falls in between the square sixteen and the oblong eighteen, the only plane numbers whose perimeters are equal to their areas (i. e. $4+4+4+4=4\times4$; $6+3+6+3=6\times3$), blocks off and disjoins them, and thus "splits" the tone-ratio 9/8, cutting it into unequal parts (i. e. $^{18}/_{17} \times {}^{17}/_{16} = {}^{18}/_{16}$).

The "Isia", as the celebration was commonly termed, was generally believed by the Greeks to symbolize and to occur at the time of the winter solstice.[35]) Boeckh has made it probable that it originally celebrated the descent of the sun from the summer to the winter side of the equator, i. e. the autumn equinox.[36]) But in fact, before the adoption of the fixed calendar, it coincided with no special season of the year. The Egyptian calendar year was not connected with either the solar or the lunar year and the seventeenth of Athyr in course of time travelled through all the seasons and coincided with all the phases of the moon. The Pythagoreans seem to have thought that it was connected with the eclipse, probably because they regarded the death of Osiris as representing the eclipse of the sun. The number symbolism is plain enough up to a certain point. The numbers nine and eight are perhaps associated with the eclipse because the interval between earth and sun is regarded as representing a tone in the celestial Harmonia, in which case the moon would represent the semitone. But this is not satisfactory, for it is not possible in any diatonic Harmonia that two semitones should occur in succession. Moreover, Plutarch's assertion that the moon becomes full on the 17th of Athyr is quite unintelligible. It is not true either in the Egyptian or in the Greek calendar. It is just possible that at the time the Pythagoreans in question made their study of Egyptian religion the seventeenth of Athyr coincided with the full moon, and they may have been ignorant of the fact that the coincidence was but

[35]) Geminus Elem. Astr. p. 33 Petavius.

[36]) Über die vierjährigen Sonnen-kreise der Alten, p. 417—34.

temporary. But this is a question which I am not competent to discuss.

Nor shall I attempt to solve the difficult problems presented by the Pythagoreans' possession of such knowledge of Egyptian religion as these scraps of information would imply. The fact is apparently attested by no less an authority than Eudoxus and is not lightly to be rejected. If accepted, it would tend to verify the tradition of the school, now so generally discredited, that the source of Pythagoreanism is to be sought in Egypt.

The conception of Philolaus' scheme which I have above outlined supplies an intelligible interpretation of a passage in Aristotle's Metaphysic which has hitherto baffled the commentators. In the eighth chapter of the first Book, 989 b 29 — 990 a 32, Aristotle criticizes certain Pythogorean conceptions. He does not mention Philolaus either here or elsewhere in his works, but many of the conceptions which he criticizes as Pythagorean are precisely those which are ascribed by later writers to Philolaus,[37]) and one is quite justified in anticipating that others may be found to belong to the same system of thinking. The leading points which he makes are these. The Pythagoreans take as the objects of philosophy all natural phenomena without distinction. They describe the process by which the world came into being, they carefully observe the phenomena "connected with its parts", and employ their principles in the explanation of these phenomena precisely as though there existed nothing real to explain save what one can perceive by the senses. Yet their principles are better fitted to explain a higher order of reality. Those principles are Limit and Unlimited (= Intederminate), Odd and Even. How can they by such principles as these explain motion and change? And how without explaining motion and change can they explain genesis and dissolution, the peculiar characteristics of the sublunary world, or the phenomena presented by the heavenly bodies (ἢ τὰ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τὸν οὐρανόν)? Even if one grant their claim that the extension with which geometry deals can be derived from

[37]) Cf. Zeller, Aristoteles und Philolaus, Hermes X, 178 sqq.

these principles, how is one to derive from them the other characteristics of the extended bodies found in nature, such as weight and lightness? And yet if one is to judge from their assumptions and assertions, they suppose themselves to be dealing no more with geometrical solids than with those of sense, and consequently their statements are absolutely meaningless — they contain nothing proper to sense objects as such.

(ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν· διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτ' οὐδὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον).

All this applies directly to Philolaus' conceptions as I understand them. The remainder of the chapter I translate.

990a 18 (Text of Christ). ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν αἴτια μὲν εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ νῦν, ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηδένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος; ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δ' ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τοῦτον τὸν τόπον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος; ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἕτερον εἶναί φησιν· καίτοι κἀκεῖνος ἀριθμοὺς οἴεται καὶ ταῦτα εἶναι καὶ τὰς τούτων αἰτίας, ἀλλὰ

"Further, how is one to take the assertion that the properties of number and number itself have ever been and now are the causes of all things that exist or come into existence in the (sublunary) world, and yet that there is no other number save this of which the (supra-lunar) Cosmos consists? For when they locate Belief and Opportunity in *this* part (of the Cosmos), and Wickedness or Judgment or Blending a little higher or lower, and allege as proof that each one of these is Number, and that concurrently in *this* (i. e. any given) place there already is a multiplicity of the resulting geometrical figures because these attributes (i. e. the figures) accompany each of the places — is, (I ask), this (number in the supra-lunar Cosmos)

τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους, τούτους δὲ αἰσθητούς.

that *very* number in the (sublunary) world with which we must suppose each of these to be identical, or is it another Number in addition thereto? Plato holds it is another, and yet he too believes that both these things and their causes are numbers, but (holds) that the *intelligible* (numbers) are causes, while these are objects of sense."

I have here assumed that Aristotle is using κόσμος and οὐρανός in the senses in which, according to the doxographers, they were used by Philolaus, the former of the celestial world of eternal order which lies above the moon, the latter of the sublunary world of eternal change. I would paraphrase the passage somewhat as follows; "The Pythagoreans describe as 'numbers' not only the material objects of the sublunary world which can be measured and thus in a sense can be reduced to numbers, but also concepts such as Wickedness, Judgment, Blending. They also maintain that the only real 'Number' is that of which the supra-lunar Cosmos 'consists'. This latter 'number' can be nothing other than the *dimensions* of the celestial Cosmos and is therefore extended. That this is their meaning is shown by their method of locating these concepts in some definite place in the Cosmos. They allege that the concept in question, — say 'Judgment', is such and such a number because it presents these or those resemblances to that number; that the place in question — it may be the orbit of some planet (cf. Alex. ad. loc.) or some sign of the zodiac or some region of an inscribed dodecahedron or other regular solid — is necessarily connected with many of the geometrical figures inscribed in the Cosmos because vertices of more than one of them will be in contact with it; that these figures are in turn reducible to numbers among which is the number in question. If this argument means anything, it means that this number, that of which the celestial cosmos consists, that which is got by reducing the

celestial figures to numbers, is the same number as that in the sublunary world with which those acts and processes which we call wickedness, judgment, and blending must be identified. Nothing could be more absurd, for the celestial 'numbers' express *extended* objects, while these words stand for non-extended concepts. This Plato saw. He too believed that wickedness, judgment, blending and the like are numbers, although he distinguished, as the Pythagoreans had not done, between the acts and processes themselves (ταῦτα) and their proximate causes, the several Ideas, but the only Numbers which he held to be causes were the Intelligible Numbers; those of which the cosmos and other extended things consist he acknowledged to be nothing more than objects of sense."

Pythagorean arithmetic was essentially the offspring of Pythagorean geometry. It is likely enough that both studies were pursued simultaneously in the school from the earliest times, but in the form in which it has come down to us, arithmetic presupposes geometry. Not only has its terminology been almost wholly borrowed directly from geometry, but the conceptions also of the aim and methods of arithmetic are identical with those of geometry. This is seen most clearly in Euclid's formal demonstrations of the properties of numbers (Books VII—IX), but it is still recognisable in Nicomachus' presentation of those properties as static truths, so to speak. Methods of computation had no place in this arithmetic. They belonged to a different art, that of λογιστική. Of the nature of the earlier λογιστική we known practically nothing, but even to the latest period it remained as compared with our own, incredibly clumsy and difficult.

On the other hand geometrical methods of computation early reached a high degree of simplicity and convenience. It was inevitable that many mathematical truths and methods of computation capable of expression in numbers should first be discovered in geometrical form, and it is easy to believe that in each case a successful reduction of the formulae of geometry to numbers would awaken renewed interest in the ever widening powers of number.

It is not probable that there was ever at any one time a "discovery" of arithmetic. But it is quite certain that there must

have come a time when Pythagorean scholars became convinced that many of the methods and results of geometry could be expressed by arithmetic in still more general form. They must then also have seen that many of the phenomena of nature which cannot be treated by geometry were amenable to arithmetic.

The importance of this step can hardly be over-estimated. It was in every way analogous to that taken by Descartes when he proved to the mathematicians of Europe that many mathematical truths hitherto expressed geometrically could be translated into algebraic terms. Indeed, the step from geometry to arithmetic was more than analogous—it was essentially the first step in a process of development of which the transition from Euclidean to analytical geometry was but a later step. It must have awakened in the Pythagorean school the most intense interest, and there would naturally follow an eager desire to exploit the new knowledge to the utmost for the benefit of general philosophy.

It is to this period that I would assign Philolaus. He had probably inherited from the Pythagorean school the geometrical analysis of the universe into a limited number of similar figures. So far as it went it was quite satisfactory to the geometer. It explained to him the composition of the All. That these similar figures cohere of themselves and stand in no need of a "Harmonia" was self-evident to his mind's eye. But there remained a residuum. For that very analysis necessarily left remaining even in the Cosmos some portions of space which refused to conform to the few simple types which he termed περαίνοντα, and when he turned to the οὐρανός, this present world of sense and eternal change, his theory all but broke down. Of these things very few indeed present those simple forms; the overwhelming majority are of an infinite diversity of shape. The new discovery, or the new consciousness, of the powers of number, offered a ready way of escape. Even these things can be reduced to number, and once so expressed they can be compared with one another and with the περαίνοντα when similarly reduced, all the familiar complex relations can be discerned between them — all these things are once more held together in a Harmonia.

But there still remained those without. These are the things that men talk of, pray for and fight for but cannot see — Justice, Temperance, Life, and all things else of the kind. They too must be brought within the Harmonia. They cannot be directly measured as extended things can be, but all manner of resemblances can be detected between them and the numbers, and to the Pythagorean mind, trained in the methods of mathematics, such resemblances had a species of substantive reality not perhaps elsewhere felt until Socrates and Plato had done their work. Here then was the method, — each was identified with the number it resembled and was given a local habitation in that part of the Cosmos in which that number was conspicuously manifested.

Such would be my tentative reconstruction of Philolaus' general scheme and of the system of ideas of which it is a modification. The evidence is scanty, ambiguous, of disputable authority, and to more than conjecture one cannot at present attain. But some such conception as this makes much intelligible that was not intelligible before, and it is not in conflict with any well established facts.

---

# V.

# Zum Verständnis von Spinozas „Ethik“.

## Ein Beitrag zur Naturgeschichte philosophischer Systeme.

Von

Dr. **Wilh. M. Frankl.**

Die im folgenden gebotenen Gedanken, welche sich mir beim Studium der „Ethik“ von selbst aufgedrängt haben, können natürlich nicht dieses mühewerte Studium ersetzen — setzen es einigermaßen voraus — wollen vielmehr über das Werk selbst einen Überblick geben durch Aufdeckung grundlegender intellektueller Tendenzen, damit aber auch einen Beitrag liefern zur Naturgeschichte philosophischer Systeme.

Der Begriff des Attributes[1]) ist vielen Freunden Spinozas recht ungelegen — und es ist ja richtig, daß seine Konzeption in ein gewisses Dunkel gehüllt ist, nicht vollständig klar ist — und doch wirft gerade sie ein Licht auf jene beiden Haupttendenzen des spinozistischen Systems, die wir für die Baumeister des ganzen Systems halten — nicht so sehr, inwiefern es sich um eine eigenartige Weltanschauung, als vielmehr, sofern es sich um die Weltanschauung eines eigenartigen Geistes handelt.

Attribut[2]) ist dem Geiste Spinozas nach dasjenige: quod per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. — Substanz[3]) dagegen ist das-

[1]) Spinoza definiert: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens.“ I. Def. IV.

[2]) Siehe Anmerkung 1.

[3]) „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ I. Def. III. Spinozas Substanz entspricht Avenarius' „philosophischem reinen Weltbegriff“ (Philosophie als Denken der Welt, gemäß dem Prinzipe des kleinsten Kraftmaßes“), wogegen der „kosmologische Weltbegriff“ in Ph. a. D. d. W. usw. dem spinozistischen Gottesbegriff entspricht.

jenige: quod in se est, cuius essentia involvit existentiam. Ich sagte: „Dem Geiste Spinozas nach“, denn seine tatsächlich gegebenen Definitionen (s. Anm. 1, 3!) lauten ein wenig anders, wovon wir den Grund bald werden einsehen können. Sind nämlich Attribut und Substanz nicht in jedem Betracht dasselbe — und das sind sie nicht, sofern nach Spinoza die Attribute in Mehrzahl, die Substanz nur in Einzahl vorhanden ist — so ist damit gesagt: Für den Verstand kann etwas ein Vieles sein, was dem Sein nach nur Eines ist. Es ergibt sich sonach eine Divergenz zwischem dem erkenntnistheoretisch Einfachen und dem metaphysisch Einfachen oder allgemeiner: zwischen Gedachtwerden und Sein. Und die unbewußte Anerkennung dieses Prinzips — wie sie eben in der Konzeption des Attributbegriffs seine Anwendung gefunden hat — läßt den tiefen Wirklichkeitssinn unseres Philosophen erkennen; dieses Prinzip der Divergenz von Gedachtwerden und Sein ist selbst nur eine besondere Form jener individuellen intellektuellen Tendenz, die wir Wirklichkeitssinn[4]) nennen, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, daß ein solcher mitunter zu Irrtümern führen kann. Selbst unter der Voraussetzung eines beliebig realistischen Realismus ergeben sich tausendfache derartige Divergenzen. Von diesen seien hier besonders hervorgehoben: 1. daß dem Sein in jedem besonderen Fall nicht ein Gedachtwerden, sondern nur etwa ein „mögliches Gedachtwerden, ein Gedachtwerdenkönnen gegenübersteht und, daß 2. das Vorhandensein des Falschen ein weiteres Zeugnis für diese Divergenz abgibt. — Der eben gerühmte Wirklichkeitssinn des Philosophen zeigt sich fast in allen Teilen der „Ethik“. Schon der Versuch, die Natur aus sich heraus, nicht aus etwas ihr Fremdem zu erklären (Naturalismus), ist schließlich ein Beweis für dessen Vorhandensein. — Es begründet sich ferner in den spezifisch ethischen Partien, sofern in denselben Spinoza niemals normativ ver-

[4]) Je mehr Bedeutung dem Wirklichen zugeschrieben wird, entweder indem es gegenüber dem bloß Gedachten scharf kontrastiert oder indem auf Unwirkliches gerichtete Gedanken für sinnlos gehalten werden, desto stärker ist der Wirklichkeitssinn. Die Identifikation des Wirklichen mit dem Erfahrbaren führt dann zum Positivismus.

fährt, und das Wörtchen „soll“ niemals seinem Munde entschlüpft, er vielmehr statt dessen sagt: der Weise (sapiens) oder der freie Mensch (homo liber) handelt so und so, daß er also deskriptiv verfährt. Die Bevorzugung des Deskriptiven vor dem Normativen ist wieder eine Betätigung des Wirklichkeitssinnes. — Eine weitere Form, in welcher sich dieser Wirklichkeitssinn ausprägt, und die wir ihrer Wichtigkeit wegen, die sie für das Verständnis des Ganzen hat, besonders als „Konkretivismus“ bezeichnen wollen, besteht darin, daß der Teil als das Ganze definiert wird, im Hinblick darauf, daß ihm abgesondert von diesem Ganzen kein Sein zukommt. So in III. Propos. VII: „Conatus, quo una quaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam“, ein Satz, der nicht ganz im Schopenhauerschen Sinne aufzufassen ist. Ferner III. Aff. def. I: „Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.“ Endlich III. Propos. LVII: „Quilibet unius cuius que individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt“, welcher Satz übrigens von einer gewissen, kaum ganz unbeabsichtigten Zweideutigkeit nicht frei ist, sofern man genau genommen in diesem Satze ebensowohl die Behauptung von nur einer wie von zwei Verschiedenheiten finden kann. — Schließlich aber ist der kosmische Gesichtspunkt (Henismus) des ganzen Werkes überhaupt bereits ein Symptom des Konkretivismus. Als Beispiel sei angeführt V. Propos. XXXVI: „Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.“

Ebensolcher Wirklichkeitssinn war Hume zu eigen, was sich in seiner Theorie der Abstraktion, der Bestimmung dessen, was er unter distinction of reason verstanden haben will, zeigt.[5])

---

[5]) Hume, Traktat über die menschliche Natur, I. Teil: Über den Verstand 1. Teil 7. Abschnitt. — Bei Spinoza sind Abstraktionen „ideae mutilatae“.

Auch Hobbes bekundet ähnlichen Wirklichkeitssinn, indem er die Relation mit ihrem Fundamente identifiziert — insofern als das ev. Existierende an dem, was durch den Rotationsgedanken erfaßt werden soll, etwas anderes als ein Relationsfundament nicht sein kann, mit Recht. „Wir müssen“, schreibt Hobbes, „über Relation nicht so denken, als ob sie ein Akzidens wäre, verschieden von allen anderen Akzidentien des in Relation Befindlichen: sie ist vielmehr eines von diesen; das nämlich, mit Bezug auf welches die Vergleichung vorgenommen wird. Die Ähnlichkeit z. B. eines Weißen mit einem anderen Weißen, oder seine Unähnlichkeit mit einem Schwarzen ist dasselbe Akzidenz wie dessen Weiße; und Gleichheit und Ungleichheit ist dasselbe wie die Größe des verglichenen Dinges, obwohl unter anderem Namen; denn was Weiß und Groß heißt, wenn es nicht mit etwas anderem verglichen wird, heißt, wenn Vergleichung erfolgt, ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich“.[6])

Wie häufig in individuellen Gedankensystemen finden wir auch bei Spinoza zwei Prinzipien wirksam, die in ihren Extremen einander widersprechen.[7]) Wir sahen das Prinzip von der Divergenz von Gedachtwerden und Sein als ein solches Extrem des Wirklichkeitssinnes, und wir finden in Spinozas System diesem gegenüberstehend als zweites Prinzip eine Tendenz wirksam, die wir als „Panintellektualismus“ bezeichnen wollen: das unausgesprochene Axiom nämlich von der vollständigen Entsprechung von Gedachtwerden und Sein.[8]) Dieses Prinzip hinderte Spinoza, „Attribut“ in der Weise zu definieren, wie wir es eingangs versuchten. Allüberall in Spinozas „Ethik“ zeigt sich auch dieses Prinzip angewendet: Es führt mit zwingender Not-

---

[6]) Hobbes, De corp. p. II. cap. XI § 6 Opp. Lat. Bd. I. S. 120 — zitiert nach Meinong, Hume-Studien.

[7]) So widerspricht das Vorhandensein des Denkens dem Schopenhauerschen Prinzip von der alleinigen Realität des Wollens; steht aber in Einklang mit dem anderen Prinzipe Schopenhauers: dem des psychologischen Dualismus. — Ebenso sind möglichst extrem gefaßt bei Nietzsche die Idee der „ewigen Wiederkunft“ und der Gedanke des „Übermenschen“ Widersprüche.

[8]) In „de emendatione intellectus“ betrachtet er solches Verhalten als Desiderat.

wendigkeit dazu, Psychologie als Teil der Metaphysik — oder wie wir lieber sagen wollen „der allgemeinen Wirklichkeitstheorie“ abzuhandeln. Daselbst erweist es sich als „psychophysischer Parallelismus.[9])

Belege dafür sind II. Propos. XI, XII, XIII, welche lauten: „Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis“. „Quicquid in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive eius rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur“. „Objectum idea humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud“, ferner V. Propos. I: „Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectionis seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.“ Das Prinzip des Panintellektualismus in seiner Allgemeinheit zeigt sich in folgendem: I. Def. I. bringt die Gleichung: cuius essentia involvit existentiam = cuius natura non potest concipi nisi existens, I. Def. III. behauptet (wenigstens partielle) Identität von quod in se est und quod per se concipitur. I. Axiomat. V. heißt es: „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit“, wonach dann fortlaufend Realgrund und Erkenntnisgrund in eins gesetzt werden.[10])

I. Axiomat. V. endlich lautet: „Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.“

Ein s. v. v. partieller Panintellektualismus zwang die Eleaten, welche das (Objekt des ?) νοεῖν, worunter das abstrakte Denken zu

---

[9]) Der psychophysische Parallelismus Spinozas unterscheidet sich von dem Fechners dadurch, daß der letztere nicht auf panintellektualistischen Voraussetzungen ruht.

[10]) Gerügt von Schopenhauer „Über den Satz vom Grunde“ sub „Spinoza“; vgl. auch Überweg-Heinze „Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit“, I. Teil p. 131 Anm. Damit verwischt sich auch der Unterschied von „a priori“ und „a posteriori“ im Kantischen Sinn.

verstehen ist, mit dem (des) εἶναι identifizierten,[11]) zur Leugnung der Sinnenwelt als solcher.

Durch den Satz I. Propos. XXXV. „Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est“, der die Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit bei Gott behauptet (und mit welchem II. Propos. VIII. Coroll. und V. Propos. XXII zu vergleichen ist), wird die vom Panintellektualismus geforderte Koinzidenz des Seins mit dem nicht nur möglichen, sondern dem wirklichen Gedachtwerden gezogen. Das Vorhandensein des falschen wird dadurch mit dem Panintellektualismus in Einklang gebracht, daß es selbst als etwas rein Negatives erklärt, zu einer bloßen Privation gemacht wird: „Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur“. „Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.“ II. Propos. XXXIII und XXXIV. „Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum“. IV, Propos. I.

Überhaupt wird das, was Mystiker von Werten behaupten, von Pantheisten auf existierende Dinge als solche angewendet. Das „Deus meus et omnia“ des Franziskus von Assisi wird von Spinoza nicht nur im Sinne des Wertbewußtseins, sondern zunächst auch im Sinne des bloßen Wirklichkeitsbewußtseins verstanden. Die All-Einheit der Güter wird zur All-Einheit der Wesen, wie die privative Natur des Übels zur privativen Natur des Falschen wird.[12])

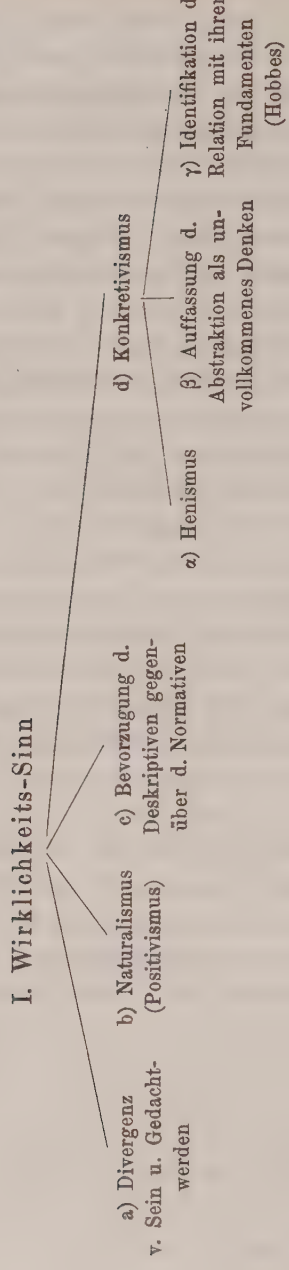
Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier eindringlichst bemerkt, daß mit Feststellung solcher „Tendenzen“ über den Wahrheitsgehalt eines Systems prinzipiell nichts ausgemacht ist.

Zum Schluß geben wir noch eine Zusammenstellung der im obigen nachgewiesenen Tendenzen bezw. deren Kundgebungen.

---

[11]) „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“ Parmenides nach Clem. Alex. Strom. VI. p. 627 b und Plotin. Ennead. V. 1. 8. — Objekt nicht im Sinne der Dramatik.

[12]) Nicht ohne daß in der Bevorzugung des Wirklichen in emotioneller Hinsicht (nicht nur in theoretischer) eine Brücke zwischen Mystik und Pantheismus geschlagen wäre.




[13]) Die korrespondierende Ansicht, daß nur das Wirkliche möglich ist, wäre als Manifestation des Wirklichkeitssinnes zu betrachten.

# Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# II.

# Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901—1904.

Von

**H. Gomperz.**

## I.

### A. Allgemeine Geschichte der antiken Philosophie.

Ed. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 6. Auflage 1901. Leipzig. Fues' Verlag (R. Reisland).

Das klassische Werk zur Einführung in das Studium der Geschichte der griechischen Philosophie erscheint hier in neuer Auflage. Die Änderungen entsprechen denen in der letzten Auflage des Hauptwerkes des Verfassers und betreffen namentlich Aenesidem und die Essener.

Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Zweiter Band. Leipzig. Verlag von Veit u. Comp. 1902. VIII u. 615 S.

Mein Vater behandelt in diesem Bande in zwei Büchern Sokrates, Antisthenes, Euklid, Aristipp und Platon. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verfasser wird man von mir nicht erwarten. Ich habe deshalb daran gedacht, bloß seine Stellung zu den wichtigsten strittigen Fragen anzudeuten. Doch würde so, glaub' ich, einer der wertvollsten Bestandteile des Werkes nicht zu seinem Rechte kommen: die eingehende Analyse der einzelnen Platonischen Dialoge. Ich beschränke mich daher

darauf, von dem Inhalte dieses Bandes dadurch eine Vorstellung zu geben, daß ich die Kapitelüberschriften hersetze. Sie lauten: „Wandlungen des Glaubens und der Sitte, Athen und die Athener, Leben und Wirken des Sokrates, Die sokratische Lehre, Das Ende des Sokrates, Xenophon, Die Kyniker, Die Megariker und verwandte Richtungen, Die Kyrenaiker, Platons Lehr- und Wanderjahre, Platon als Begriffs-Ethiker (2 Kapitel), Der platonische „Gorgias“, Platons „Euthyphron“ und „Menon“, Das platonische „Symposion“, Platons Seelen- und Ideenlehre, Platons „Phaedros“, Der „Phaedon“ und Platons Unsterblichkeitsbeweise, Platons „Staat“ (2 Kapitel), Platons Moral-, Staats und Gesellschaftsideal, Platons zweiter und dritter sizilischer Aufenthalt, Platons „Euthydem“ und „Parmenides“, Der „Theaetet“ und der „Kratylos“, Der „Sophist“ und der „Staatsmann“, Platons „Philebos“, Der „Timaeos“ und „Kritias“, Platons „Gesetze“, Rückblicke und Vorblicke“. Endlich folgen S. 534—615 „Anmerkungen und Zusätze“.

Dr. Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie. I. Band. Philosophie des Altertums und des Mittelalters (Philosophische Bibliothek, Band 105). Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung 1903. X u. 292 S.

Dieser Band giebt S. 15—201 einen knappen, verständigen, sogar relativ lebendigen Überblick über die Geschichte der alten Philosophie. Es wäre freilich zu wünschen, wenn die S. V behauptete „subjektive Färbung“ der Darstellung sich mehr in originellen Gesichtspunkten äußerte als in der Austeilung von Zensuren an die einzelnen Denker. Wenn z. B. der Leser S. 82 erfährt, daß die Kyniker mit einer „berechtigten“ Auflehnung gegen die Übel der Kultur eine „thörichte“ Verwerfung ihrer Segnungen verbanden, jedoch in ihrer Willensstärke, Einfachheit usw. „lobenswert“ waren, so wird das schwerlich dazu dienen, ihn in die historische Betrachtungsweise einzuführen. Der Verfasser steht merklich unter neukantischem Einflusse, dem er sich aber nicht blindlings unterwirft. Nur an einigen Stellen geht die — im Sinne dieser Richtung — apologetische Tendenz zweifellos zu weit. So ist es schon eine sehr gewaltsame Deutung, wenn (S. 54f.)

Demokrit deshalb, weil er neben den Atomen auch den leeren Raum als wirklich gelten ließ, nicht Materialist gewesen sein soll. Daß aber für diesen Denker die Atome gar „nur in unserem Bewußtsein“ existiert hätten (S. 159), ist eine nicht nur unbeweisbare, sondern auch ganz unglaubliche Behauptung. Und auch das ist unrichtig (S. 94ff.), daß die platonische Idee ein Sein nur dadurch hat, daß sie von uns gedacht wird, daß sie „ein bloßes Gedankending“, etwas „von uns selbst Erzeugtes“ ist: Platon selbst hat ja diese Auffassung Parm. p. 132 B. ff. aufs schärfste zurückgewiesen. Im übrigen merke ich noch ein paar Einzelheiten an, die bei einer neuen Auflage leicht verbessert werden könnten. Daß die eleatische Lehre dem Begriffe der Gesetzlichkeit näher stehe als die Heraklitische (S. 42), kann man wohl nicht sagen. Die Anaxagoreische Homoiomerienlehre wird nach der S. 47 von ihr gegebenen Darstellung schwerlich verstehen, wer sie noch nicht kennt. Die These, daß die moralischen Normen nur dem Interesse der Schwachen dienen, vertritt im platonischen „Gorgias“ weder Gorgias noch Polos (S. 66), sondern Kallikles. Ob die Lehre, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, auf Sokrates zurückgeht (S. 74), wissen wir nicht. Nicht „der Kyrenaiker Annikeris“ (S. 86) soll Platon losgekauft haben, sondern ein Mann namens Annikeris aus Kyrene: nach V.'s Worten muß der Leser glauben, es sei der S. 79 genannte Philosoph gemeint, der doch erst zwei Menschenalter später gelebt hat. Durch das Schlagwort „gegen falsche Politik“ (S. 91) kann man den Inhalt des Platonischen „Gorgias“ nicht bezeichnen. S. 121 hat wohl ein Druckfehler der Aristotelischen „Physik“ 18 statt 8 Bücher gegeben. S. 129 erscheint als Beispiel einer aristotelischen „Form“ „die fertige Bildsäule“ resp. „das Haus“, während dieses doch καθέκαστα oder σύνολα sind. Ebenda entsteht der Schein, als wären πρώτη ὕλη und ὕλη νοητή gleichwertige Begriffe. S. 130 heißt (im Sinne des Stagiriten) nicht nur die Zeit, sondern auch der Raum anfangs- und endlos, und S. 131 wird Aristoteles als der erste Vertreter der Teleologie gegenüber dem Mechanismus hingestellt, während doch schon Platon (Phaed. p. 98 Bff., Tim. p. 46 D E) ganz denselben Standpunkt einnimmt. Von Philodems Schriften ist nicht bloß eine bruchstückweise auf

uns gekommen (S. 158). Epikur teilt die Begierden zwar in „natürliche und eitle, notwendige und nicht notwendige“ ein (S. 161), allein diese Einteilungen sind nicht koordiniert, vielmehr bezieht sich die zweite Unterscheidung nur auf die „natürlichen“ Begierden (Ad Menoeceum, S. 62. 8 Usener), so daß sich in Wahrheit eine trichotomische Einteilung der Begierden ergibt. Die Behauptung endlich, die Tugend reiche wohl zu einem „glücklichen“, nicht aber auch zu einem „glücklichsten“ Leben aus, ist keineswegs dem Antiochos von Askalon eigentümlich (S. 166), gehört vielmehr schon dem Xenokrates (Cicero, Tusc. V, 18. 51 u. sonst).

Prof. Dr. Adolf Mannheimer, Geschichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. I. Teil. Zweite umgearbeitete und erheblich vermehrte Auflage. Frankfurt am Main 1903. Neuer Frankfurter Verlag. 111 S.

Der Druck ist schleuderhaft, das Deutsch häufig inkorrekt, stellenweise ganz unverständlich („Die Seele ist — nach Demokrit — körperlich . . ., das daneben ist Bewegung“ S. 63; der Sophisten „bedeutendste Leistung ist auf dem Gebiete des Wertproblems“ S. 50 usw.). Auch die Abgerissenheit, Zuammenhanglosigkeit und Unbestimmtheit der Darstellung verrät den Dilettanten (Sokrates „ging darauf aus, Resultate zu finden, die allgemein zugestanden waren [!] und so zu denkbar fest Gegründetem zu gelangen. Entscheidend war ihm aber [!] die innere Stimme, das Gewissen [Dämonium]“ S. 55). Allein dieser Dilettant hat sich nicht nur mit den Quellen mehr als man erwarten möchte vertraut gemacht — läßt sie zum Teil auch selbst sprechen —, sondern erweist sich auch als ein denkender Mensch. Insbesondere versteht er es, in geschickter Weise die Lehren der Alten mit aktuellen Schlagworten in Verbindung zu bringen. Und wenn er so Sozialismus, Anarchismus und Übermenschentum vor den Ohren seiner Leser schwirren läßt, so kann ich mir wohl denken, daß dadurch vielleicht manche unter ihnen zu einem lebhaften, wenn auch unbestimmten Interesse an der alten Philosophie aufgeregt werden mögen.

Dr. A. Kalthoff, Die Philosophie der Griechen, auf kulturgeschichtlicher Grundlage dargestellt. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn. 1901. IV u. 153 S.

In neun Vorträgen gibt der Verfasser einen flüchtigen, aber gefälligen und durchdachten Überblick über die Geschichte der griechischen Philosophie: es ist ein Labsal, einmal einer kurzen Darstellung dieses Gegenstandes zu begegnen, die nicht aus lose aneinandergereihten Notizen besteht, sondern von großzügigen Gesichtspunkten aus das Wesentliche (freilich nicht immer alles Wesentliche) ins Auge faßt. Besonders die Abschnitte über Platon und Aristoteles (durch den „die Philosophie sich zur Wissenschaft umbildet“ S. 107) sind zu loben. Nur mit einem kann ich mich gar nicht befreunden, und das ist die Art, wie K. die griechische Philosophie aus ihrer „kulturgeschichtlichen Grundlage“ hervorwachsen läßt. Es ist ja z. B. gewiß richtig, daß Sokrates nicht nach der Definition moralischer Begriffe gesucht hätte, wenn dieselben nicht schon in der sophistischen Zeit bald so, bald so wären bestimmt worden, und daß diese Verschiedenheit in der Auffassung des Sittlichen eine Zeit der Parteispaltungen und politischen Umwälzungen zur Voraussetzung hat. Allein darf man deswegen das „Denken des Sokrates“ als „Die Philosophie der inneren Wirren“ bezeichnen und den Anschein erwecken, als wäre der Inhalt jenes Denkens durch diese „Wirren“ zureichend erklärt? Es haben doch seither fast unablässig „innere Wirren“ stattgefunden, und doch haben wir keinen zweiten Sokrates gesehen. Jede gedankliche Leistung ist eben die Resultierende aus der Naturanlage ihres Urhebers und den Eindrücken, die er von seiner Umgebung erfährt. Die Fäden aber, die den ersteren Faktor mit den Zeitverhältnissen verbinden mögen, sind uns völlig unbekannt. Und doch wird diesem Faktor gerade für alle außerordentlichen Leistungen eine gesteigerte Bedeutung zukommen: Xenophon kann man aus dem Milieu erklären, Sokrates nicht! Ähnliches gilt, wenn das System des Aristoteles als „Die Philosophie des werdenden Weltverkehrs“ gedeutet wird. Doch in diesen Fällen, in denen wir die Persönlichkeit der Denker einigermaßen kennen, sind solche „Ableitungen“ nur ziemlich unschädliche Floskeln: dem Selbstzeugnis der Philosophen gegenüber außer stande, ihre grundlegenden Absichten zu fälschen. Anders steht es bei den Vorsokratikern, deren spärliche Bruchstücke man notwendig zu einem ganz falschen Bilde zusammensetzen muß, wenn

man dieser Rekonstruktion statt der doxographischen Tatsachen kulturhistorische Phantasien zugrunde legt. Und leider hat der Verfasser diesen zweiten Weg eingeschlagen, verlockt, wie es scheint, durch den höchst unglücklichen Versuch von Eleutheropulos, auf den er sich (S. 10) ausdrücklich beruft, und über welchen ich Bd. XV S. 517ff. dieser Zeitschrift das Nötige gesagt habe. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn die Urstofflehre der ionischen Naturphilosophie aus der Auflösung der Gentilverfassung abgeleitet wird (S. 25ff.), indem „ein neues Band der Einheit" im Mutterlande politisch, in den Kolonien aber philosophisch gesucht worden sei? Wobei dann natürlich für Thales als ein solcher Urstoff nur das Wasser in Frage kommen konnte, da ja seine Vaterstadt „allen Reichtum und allen Einfluß ihrer Lage am Wasser verdankt"! Ebenso heißt Pythagoras wegen seiner Betonung der Harmonie „der Mann der Kompromisse und der Halbheiten" (S. 32), der Eleate Zenon soll sich aus der steten „Bewegung" des politischen Lebens in die ewige „Ruhe" des Gedankens flüchten (S. 39f.); bei Xenophanes und Parmenides soll der „demokratische Grundgedanke" von der „Einheit und Gleichheit der Bürger" ihre Metaphysik bestimmt haben (S. 41ff.); der νοῦς des Anaxagoras war „tatsächlich nichts anderes als die athenische Staatsordnung" u. dgl. m. Es kann doch wohl nicht sein, daß das Interesse eines gebildeten Publikums für die Anfänge des europäischen Geisteslebens nur durch derartige Ungereimtheiten sollte angeregt werden können.

Heinrich Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen. Mit Anhang: Zum Verständnis der Mystiker. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig 1904. VI u. 322 S.

In diesem Buche habe ich zu zeigen gesucht, daß die philosophische Ethik der Griechen, im Gegensatze zu den populären Sittlichkeitsbegriffen des griechischen Volkes, aber ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der einzelnen philosophischen Systeme, eine Ethik der „inneren Freiheit" oder Autarkie ist und nur

verstanden werden kann, wenn man diesen Begriff als ihr Zentrum ansieht. Ausgenommen hiervon ist — schon wegen ihres mehr deskriptiven als normativen Charakters — die Ethik des Aristoteles. Welche Formen die Ethik der inneren Freiheit bei Sokrates, bei Kynikern und Kyrenaikern, bei Platon, bei den Stoikern, bei Epikur, Skeptikern und Neuplatonikern annimmt, und wie diese Formen aus den persönlichen Eigentümlichkeiten und theoretischen Voraussetzungen der einzelnen Denker sich mit psychologischer Notwendigkeit ergeben, habe ich im Detail darzulegen versucht. So gelange ich denn auch vielfach zu einer von der Überlieferung recht weit abweichenden Gesamtauffassung und Bewertung der genannten Systeme. Doxographische Neuerungen in bezug auf einzelne Lehren findet man jedoch wohl nur an zwei Stellen vertreten: in bezug auf die späteren Kyrenaiker (S. 148ff.) und auf die Stoiker, mit besonderer Rücksicht auf Ariston von Chios (S. 213ff.). Namentlich glaube ich den Beweis geführt zu haben, daß die Zulassung der εὐπάθειαι (S. 206ff.) und die Unterscheidung der προηγμένα und ἀποπροηγμένα (S. 217ff.) keine Konzessionen an die gemeine Meinung bedeuten, vielmehr in dem Systeme der Stoa von vornherein angelegt sind und durch dasselbe notwendig gefordert werden.

Otto Apelt, Die Ansichten der griechischen Philosophen über den Anfang der Kultur. Jahresbericht über das Karl-Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach von Ostern 1900 bis Ostern 1901. Eisenach. Hofbuchdruckerei. 1901. 42 S.

Der Verfasser gibt S. 5—16 einen hübschen Überblick über die Ansichten, welche Platon, Aristoteles, Zenon, Epikur u. A. über die Entwicklung der Kultur geäußert haben: Verfall einer ursprünglichen Blüte, periodischer Wechsel von Hoch- und Tiefstand in einer Welt, ewige Wiederholung von Entwicklung und Verfall in unendlich vielen Welten, selbsttätiges Herausarbeiten aus ursprünglicher Rohheit — das sind die hauptsächlichen Thesen, die an uns vorüberziehen. Der Verfasser hebt mit Recht hervor (S. 14), daß die zuletzt genannte, dem Epikur gehörige These „unsern jetzigen Anschauungen weit näher verwandt“ ist als die

andern; warum er sie trotzdem „in ihrer wissenschaftlichen Haltung und Ausgestaltung ein gut Teil kindlicher“ nennt, weiß ich nicht. — S. 17—27 folgen „kritische Miszellen“ zu Platon und Aristoteles, sowie zu philosophiegeschichtlich interessanten Stellen bei Plutarch, Galen, Stobaeus und einigen andern Autoren. Sie sind fast ausnahmslos höchst beachtenswert. Zweifellos richtig scheinen mir z. B. die Vorschläge zu Plato, Legg. p. 890 D (παλαιουμένῳ statt παλαιῷ νόμῳ), zu Plutarch, Ad princ. inerud. 3, p. 780 F (δάνειον statt διάνοιαν) und zu Galen, Hist. phil. c. 24, p. 613, 19 D (ἥκιστα ἐγκρατεῖς οὔσας, ὥστε ταῦτα πασχούσας statt ἥκουσιν ἐγκρατεῖς οὔσας, ὥστε ταύτας πασχούσας). Als besonders glänzend hebe ich aber hervor: πυρετοῦ statt περὶ τοῦ (Plut., non posse suav. 16, p. 1097 E), ⟨τὰ⟩ περὶ τὸν οἶκον (Stob. Ekl. II, 324), καὶ αὖ τὸ νοατικόν statt καὶ αὐτὸ νοατικόν (Ibid. II, 350) und ποιοῦντι τὸ ἀόριστον ἔστι μέτρον statt ποῖόν τι τὸ ἀόριστόν ἐστι μέτρον (Ibid. II. 324. 24 W.).

## B. Sokrates, Xenophon, Antisthenes, Aristipp.

Dr. Karl Joel, Der echte und der Xenophontische Sokrates. Zweiter Band. Erste und zweite Hälfte. Berlin 1901. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, Hermann Heyfelder. XXV, IX u. 1145 S.

Dieses Werk liegt nun mitten auf der Heerstraße der Wissenschaft als ein großer Trümmerhaufen: eine riesige Stoffsammlung, dazwischen geistreiche Kombinationen, kühne Hypothesen und philosophische Reflexionen; hier wird Xenophon erläutert, gleich dadaneben Dio Chrysostomus auf seine Quellen untersucht, Erörterungen über die Fragmente des Thales oder über die Gerichtsreden des Antiphon ragen herein, in einer Anmerkung wird ein Platonischer Dialog erklärt; das Sichere, das Wahrscheinliche, das Mögliche, das Unwahrscheinliche, das Unmögliche — alles liegt bunt durcheinander, ohne jede innere Ordnung. Das Nächstliegende wäre: um den Haufen herumgehen und ihn liegen lassen. Doch wenn die Forschung so verführe, würde sie sich kostbarer Ergebnisse und wertvoller Anregungen berauben. Allein auch das kann hier nicht meine Aufgabe sein, den Schutt wegzuräumen und aus

den zerstreuten Werkstücken ein haltbares Gebäude aufzuführen. Ich muß mich mit dem Versuche begnügen, durch das Trümmerfeld einen schmalen, aber gangbaren Weg zu bahnen.[1])

In dem ersten — 1893 erschienenen und von Zeller in dieser Zeitschrift (Band VII, S. 101ff.) doch wohl allzu ungünstig besprochenen — Bande dieses Werkes wollte der Verfasser die Memorabilien als eine ebenso literarisch-fiktive Darstellung des Sokrates erweisen, wie die sokratischen Dialoge Platons es sind; zu diesem Behufe wurden dieselben mit den übrigen Xenophontischen Schriften eingehend verglichen, und diesem Xenophontischen Sokrates sollte der echte, namentlich aus den Aristotelischen Zeugnissen zu rekonstruierende, gegenübergestellt werden. Doch schon damals schien dem Verfasser der Sokrates der Memorabilien durch die Eigenart Xenophons allein nicht erklärbar; auch eine weitgehende Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes glaubte er annehmen zu müssen. Dieser letztere Zug hat sich nun J. im Verlaufe seiner Untersuchungen immer mehr in den Vordergrund gedrängt, und auch sein Interesse hat sich umgelegt; es haftet jetzt weit mehr an Antisthenes als an Sokrates. Die Hauptfrage dieses zweiten Riesenbandes lautet daher: was können wir aus der sokratischen Literatur über die Lehre und die Schriften des ersten Kynikers lernen? Allein dieser neuen Zentrierung des Interesses entspricht keine neue Gruppierung des Stoffes: nicht nach den Schriften oder noch besser nach den Lehrstücken des Antisthenes schreitet die Untersuchung fort, sondern nach den einzelnen Abschnitten der Memorabilien. Der Verfasser ist sich dieses Umstandes bewußt (S. XI): er hat deswegen nicht weniger Verwirrung angerichtet. Unsere Besprechung kann jedoch weder der vom Verfasser festgehaltenen noch der vom Stoffe geforderten Disposition des doppelgesichtigen Werkes folgen: sie muß seine Ergebnisse für Sokrates und seine Ergebnisse für Antisthenes gesondert prüfen; und da für beide

[1]) Ergänzungen zu dieser Besprechung findet man unten in den Anzeigen der Schriften resp. Aufsätze von Menzel, Lincke, Guggenheim, Knospe, Stählin, Beyschlag, Horneffer und Endt, sowie in meiner Abhandlung „Isokrates und die Sokratik“, Wiener Studien, Band XXVIIf S. 163 ff.

Xenophon als Zeuge im Vordergrunde steht, so zerlegt sich der ganze Stoff für uns von selbst in vier Hauptgruppen: der echte Sokrates, die spezifisch Xenophontische Darstellung des Sokrates, das Verhältnis Xenophons zu Antisthenes, die Auffassung des Kynismus.

Über den historischen Sokrates nun findet sich in dem ganzen Bande nur Weniges; dieses Wenige aber ist vortrefflich. Vielleicht bin ich in diesem Punkte ein befangener Richter und nenne nur dasjenige vortrefflich, wovon ich selbst im tiefsten überzeugt bin. Doch auch dann wiegt es wohl nicht allzu leicht, wenn langjährige Beschäftigung mit dem Material in zwei Seelen den gleichen Eindruck erzeugt und dasselbe Bild hinterläßt. Denn über Eindrücke und Bilder kann man ja für den historischen Sokrates nicht hinauskommen, für den — wie ich mit J. glaube — die Quellen fast völlig versagen. Was ist nun sein „Eindruck"? Sokrates — so sagt er (S. 959f.) — war kein Dogmatiker. Denn hätte er „Lehren" mitzuteilen gehabt, so hätte er entweder Bücher geschrieben oder doch zusammenhängende Vorträge gehalten oder zum allermindesten eine geschlossene Schule mit einheitlicher Doktrin begründet. All das hat er nicht getan, und darum existieren „die Dogmen des Sokrates" nur „in der Einbildung unserer Historiker". Aber was bleibt denn von Sokrates übrig, wenn man ihm alle Dogmen nimmt? Es bleibt übrig: einerseits die dialektische und — was ja darin schon liegt — die intellektualistische Methode, andererseits aber — was das weit größere ist, und worin auch jene Methode wurzelt — die Sokratische Persönlichkeit! Er war „eine scharfgeprägte Individualität . . . ohne den Individualismus des Begehrens. Die Heutigen machen aus dem selbstlosen Sokrates sofort den sozialen, in der falschen Antithese: Wer nicht für sich ist, ist für Andere!" Aber „nicht nach außen Hilfe bringen, sondern nach innen Licht tragen in Selbsterkenntnis — das war es, was Sokrates wollte" (S. 961f.). Und der Kern dieser Persönlichkeit? „Jene Abgelöstheit von persönlichen und Familieninteressen, jene volle Hingabe an die Geistigkeit, von der katholischen Kirche für ihre Priester und Mönche zum Gesetz erhoben, war in Sokrates Tat, ohne Gesetz

zu sein. Er fühlte nicht die sinnlichen und sozialen Bande, ohne sie gelöst zu haben.“ Diese „reinste Verkörperung des dialektischen Triebes“ „brauchte nicht wie der Kyniker die geistige Freiheit zu postulieren, denn er hatte die geistige Freiheit selbst; er hatte nicht nötig, ein Idealist zu sein wie Plato, denn er war selbst ein Ideal“ (S. 974). Dennoch hat der Idealist das Ideal am besten verstanden. Er allein z. B. hat im Phaidon jene „Verschmelzung der tragischen σπουδή mit der παιδιά“ wiedergegeben, die den andern Sokratikern „ein Inkommensurables, ein ἄτοπον“ blieb, „und darum ist der platonische Sokrates der echte, mag auch alles im Phaedo fingiert sein“ (S. 237)!

Dieses Sokratesbild ist nicht dasjenige des Xenophon: um es zu gewinnen, mußte man die Memorabilien als unhistorisch verwerfen. Diese Verwerfung aber wird am einfachsten durch den Nachweis begründet, daß Xenophon in dieser Schrift ungescheut dasjenige dem Sokrates in den Mund legt, was er in anderen Schriften als seine eigene Meinung vorträgt und was er doch unmöglich von Sokrates übernommen haben kann. Diesen Nachweis zu führen hatte der Verfasser schon in seinem ersten Bande begonnen; in diesem zweiten Bande hat er ihn nun siegreich zu Ende geführt. Er zeigt z. B. schlagend und die Parallelen bis ins einzelne verfolgend, daß die in Mem. III. 1. 6 für den Strategen aufgezählten Eigenschaften Cyrup. I. 6. 27. wiederkehren, hier jedoch erläutert und begründet werden, während sie in den Mem. zum Teil geradezu unverständlich bleiben (S. 1057); daß das ganze Kapitel Mem. III. 3 ein wörtlicher Auszug aus dem Hipparchicus (S. 1065—1073), ebenso III. 6 ein solcher aus De vectigalibus ist (S. 1094f.); daß sich ferner Mem. II. 8 mit De vectig. IV. 22 berührt (S. 1029), die Vorschriften für die Anfertigung von Panzern Mem. III. 10. 13 in De re equ. 12. 1 wiederkehren (S. 748), und fast alle Gedanken in Mem. III. 5 sich auch in den Hellenika, in der Anabasis und namentlich in De vectigalibus nachweisen lassen (S. 1080—1085). Wird nun irgend jemand zu behaupten wagen, der Feldherr Xenophon habe diese guten Lehren über die Fehler der Pferde, die Befestigung der attischen Engpässe, die Aufgaben des Waffenschmieds, Strategen und Hipparchen von Sokrates

empfangen und sie in seinen Fachschriften nur weiter ausgeführt? Wenn aber nicht, was bleibt übrig als die Annahme, er habe seinen großen Lehrer einfach als Mundstück für seine eigene Weisheit verwendet? Man sehe ferner, wieviel spezifisch Xenophontisches das große Kapitel II. 1 enthält! Der Wert der Entbehrungen für den Erfolg in leitenden Stellen (des πόνος für den ἀρχικός, § 1—7) ist von Xenophon an sich und Andern hundertfältig gerühmt worden (S. 60, 61, 64, 103): daß dies ein dem Sokrates naheliegender Gesichtspunkt gewesen sei, ist von vornherein überaus unwahrscheinlich. Ebensowenig wird man diesem die folgenden ethnographischen Ausführungen (§ 10) zutrauen, oder auch die Behauptung (§ 13), es gebe kein Mittleres zwischen Herrschen und Dienen, während beides aus Xenophons Erfahrungen sich aufs beste erklärt (S. 85—88). Von der ersten Rede der Ἀρετή weiter (§ 28)[2]) hat J. (S. 362—367, vgl. S. 19—22) vortrefflich gezeigt, wie sie nicht nur im allgemeinen ganz auf jenem Prinzip der ἐπιμέλεια fußt, das Xenophon selbst Mem. I. 2. 19ff. im eigenen Namen den „Philosophen" entgegenhält, sondern auch im einzelnen mit seinen Erfahrungen und sonstigen Äußerungen sich aufs engste berührt, während in ihr „der gesamte sokratische Interessenkreis, sämtliche sokratischen Themata und Berufsbeispiele und vor allem das Grundprinzip aller sokratischen Werte: das Wissen" vollkommen fehlt. Dasselbe gilt von dem Anfang der zweiten Rede (§ 30; S. 445—447), und hier fließen die Parallelen aus Oeconomicus, Agesilaos und Cyrupaedie noch reichlicher. Mit Recht erläutert der Verfasser den in Mem. II. 2—3 hervortretenden „Familiensinn", der bei Sokrates gewiß nicht stark war, durch zahlreiche Stellen aus Xenophons Cyrupaedie (S. 978—987) und verweist darauf, wie Mem. IV. 5 die ἀκρασία — ganz übereinstimmend mit zahlreichen Stellen des Oeconomicus, Cynegeticus, Agesilaos, der Hellenika und Cyrupaedie — als eine reale Macht erscheint, während wir von dem Sokratischen Intellektualismus doch wenigstens soviel wissen, daß eine Hemmung des Wissens durch

[2]) Weshalb diese Rede, sowie überhaupt der ganze Apolog des Prodikos, in der uns vorliegenden Fassung nicht dem genannten Sophisten gehören kann, wird sich weiter unten ergeben.

die Leidenschaft ganz außerhalb seines Gesichtskreises lag (S. 575f.). Ja endlich stellt sich sogar heraus (S. 901f.), daß Mem. I. 3. 8ff. — das einzige Gespräch, an dem Xenophon selbst teilgenommen haben will — nichts anderes ist als eine „freie Rekapitulation“ von Symp. IV. 10ff., d. h. daß jene Partie der Memorabilien, die den höchsten Anspruch auf Authentizität macht, ein Auszug ist aus einer anerkanntermaßen fiktiven und unhistorischen Schrift. Ich stehe nicht an, zu sagen, daß m. E. diese Untersuchungen den Anspruch der Memorabilien, als eine historische Quelle für Sokrates zu gelten, endgültig vernichten, und dieser Nachweis erscheint mir als die bedeutsamste Leistung des ganzen J.schen Werkes.

In diesem nimmt jedoch der Versuch, Xenophon aus sich selbst zu erklären, einen viel weniger breiten Raum ein als der andere, seine Abhängigkeit von Antisthenes darzutun. Und hier kann ich J. nur mehr mit sehr erheblichen Vorbehalten folgen. Den prinzipiellen Bedenken gegen die Annahme einer solchen Abhängigkeit weiß er freilich mit viel Geist zu begegnen. Denn auf die Frage, was denn der konservative Adelige mit dem radikalen Proletarier gemein haben könne, erwidert er (S. 5, 13 u. passim): dasjenige, was überhaupt der Praktiker mit dem Romantiker gemein hat, den Kultus der Tat, der Mühe, der Entbehrung oder — wie J. sagt — die „dynamische“ Lebensauffassung, den „Dorismus“. Und es ist ja wahr: Xenophon konnte dem ersten Kyniker als ein kleiner Herakles erscheinen, und der Führer des Rückzugs der 10000 konnte im Lob des Herakles eine Rechtfertigung seines eigenen Lebenstypus erblicken. Auch war Xenophon unselbständig genug, um, wenn er auf die Benutzung der Antisthenischen Schriften einmal sich eingelassen hatte, ihnen auch manches zu entlehnen, was seinen eigensten Anschauungen recht fern lag. Wieviel aber — das kann natürlich nur die Detailuntersuchung ergeben.

Sie ergibt nun, wie mir scheint, in der Tat zunächst ziemlich zahlreiche einzelne Entlehnungen. Wenn z. B. die Kritik des Ehebruchs Mem. II. 1. 5 (es sei töricht, sich in solche Gefahren zu begeben, um eines Genusses willen, den man auch auf so viel gefahrlosere Art sich verschaffen könne) fast mit denselben Worten

bei Diog. Laert. VI. 4 auch dem Antisthenes zugeschrieben wird, so wird man nicht zweifeln, daß sie diesem ursprünglich gehört, da sie ihrem ganzen Inhalt nach den kynischen Ursprung verrät (S. 66). Dasselbe gilt von dem S. 664—670 besprochenen Lob der Bedürfnislosigkeit Mem. I. 6. 1—10: J. konnte hier zeigen, daß sich § 5 bei Teles p. 39 (Hense), § 8 bei Diogenes (Gnom. Vat. 195), § 10 bei demselben (Diog. Laert. VI. 104) und bei Lukian (Cyn. 12) wiederfindet, in der letzteren Quelle aber auch § 5 und 6. Und schwerlich wird jemand behaupten, die Kyniker hätten ihr Lob des μηδενὸς δεῖσθαι von Xenophon beziehen müssen, oder diese systematische Verteidigung der kynischen Lebensweise gehe auf Sokrates als auf eine gemeinsame historische Quelle zurück. Ebenso erkennt man, auf diese Beziehungen einmal aufmerksam geworden, in den Anekdoten Mem. III. 13 auf den ersten Blick den kynischen Charakter (S. 895—899), und mit Recht sagt J. (S. 755) im Hinblick auf dieses Kapitel: „Wir haben also wohl in Xenophon den ersten jener inferioren Sammler, die nach dem Kriterium des ben trovato mehr als des vero Anekdoten ausschrieben.“ Und ebenso unverkennbar ist der Kynismus von Mem. III. 7. 4—5 und die Parallele von § 4 mit Antisth. S. 9 (Winckelmann). J. macht aber in bezug auf dieses Kapitel (S. 1098) auch noch eine andere, treffende Bemerkung: der Schluß § 9 nämlich ist zwar ebensogut kynisch wie das Vorhergehende, paßt aber gar nicht zu diesem, da Charmides, der sich scheut, am öffentlichen Leben teilzunehmen, keinerlei Anlaß zu der Mahnung gegeben hat, er möge sich nicht um fremde Angelegenheiten kümmern, sondern lieber sich selbst erforschen. Wir sehen also, daß Xenophon hier eine kynische Vorlage nachlässig benutzt hat. Als weitere Stellen, an denen mir J. die Benutzung kynischer Quellen durch Xenophon erwiesen zu haben scheint, nenne ich: Mem. II. 1. 24 = Hiero I. 4—6 = Dio VIII. 21 und IV. 101 = Stob. III. 9. 46 und III. 6. 17 (Hense; bei J. S. 344); Mem. IV. 8ff. = Dio III. 73ff. (S. 380); Hiero III. 1 und 3—6 = Dio III. 86ff. und 94ff. (S. 383); Mem. II. 3. 19 = Dio III. 104 (S. 384); Cyrup. VIII. 2. 10ff. = Dio III. 118 (S. 385); Mem. II. 1. 30 = Dio VI. 8—20 (S. 448); Cyrup. I. 2. 8 = Ep. Diog. 30. 3f. und 37. 4ff. sowie Cyrup. IV. 5. 1—7 = Dio VI. 12

(S. 452); Ages. IX. 5 = Dio VI. 27 (S. 466); Hiero I. 30 = Dio VI. 12 (S. 485); Symp. II. 25 = Dio XXX. 36 (S. 495); Mem. II. 1. 31 = Hiero I. 14 = Antisthenes in Schol. Porphyr. ad Horat. Satir. II. 2. 94 (S. 519); Mem. II. 4. 7 = Dio I. 32 und III. 104ff. (S. 1010); Mem. III. 1. 4 = Dio IV. 25. (S. 1056); Mem. III. 2. 2 = Dio II. 54 und auch = Dio III. 39 (S. 1062—1064); Mem. IV. 4. 17 = Dio LXX. 8 (S. 1113). Man s. ferner die S. 461 und S. 485 nachgewiesenen unverkennbaren Kynismen Mem. I. 3. 5ff., Cyrup. I. 5. 12, IV. 5. 1 und 4 sowie V. 2. 15; die „stoische", also wohl schon Antisthenische Definition des φθόνος Mem. III. 9. 8 (S. 614); ferner S. 449 den schlagenden Nachweis, wie Xenophon Ages. V. 1 aus dem kynischen Satze, Trunkenheit bewirke μανία, Übersättigung ἀργία, den Unsinn gemacht hat, man müsse sich vor Trunkenheit und Übersättigung ebenso hüten wie vor μανία und ἀργία. Und endlich ist es ja auch evident richtig (S. 1106), daß Mem. IV. 4 nach einer Vorlage gearbeitet sein muß, in der Hippias seine uns aus Protag. p. 337 C bekannte φύσει-Theorie der Gerechtigkeit vertrat, da er doch nur deshalb als Gegner der These δίκαιον = νόμιμον gewählt sein kann. Und wirklich kündigt er ja auch § 7 eine solche Definition an, die aber bei Xenophon fehlt: ein Beweis, wie schleuderhaft dieses Kapitel gearbeitet ist.

Im vorstehenden wurden Übereinstimmungen Xenophons mit Dio Chrysostomus ohne weiteres als Zeugnisse für eine Abhängigkeit des ersteren von Antisthenes behandelt. Natürlich liegt scheinbar die Annahme einer Abhängigkeit Dios von Xenophon viel näher, und diese Annahme ist insbesondere von Wegehaupt in seiner Dissertation „De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore" (Gotha 1896) vertreten worden. J. hat sie ausführlich bestritten (S. 391—445), und ich glaube, daß er im ganzen recht hat. Man vergleiche z. B. Dio VI. 8—20 mit Mem. II. 1. 30! Die genaueste Entsprechung ist unleugbar. Allein nicht nur hat diese ganze Invektive gegen die τρυφή doch im Munde des Kynikers sehr viel mehr ursprüngliche Angemessenheit, sondern es kommen auch einige sehr bemerkenswerte Einzelheiten hinzu. Nachdem beide Quellen die gesteigerte Bedürftigkeit der τρυφῶντες hervorgehoben haben, und unmittelbar ehe sie wiederum übereinstimmend darauf

hinweisen, daß jene auch von den ἀφροδίσια keinen Genuß haben, weil sie dem Bedürfnis zuvorkommen, findet sich bei Dio § 11 das Sätzchen: τὸ δὲ πάντων ἀτοπώτατον, ἐπιθυμοῦσι καὶ λιμοῦ καὶ δίψους. Soll man nun glauben, daß Dio diese ungemein feine Bemerkung mitten zwischen zwei Xenophon-Reminiszenzen eingeschoben habe, und ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß Xenophon sie in einer gemeinsamen Quelle zwar vorgefunden, aber ausgelassen hat? Wenige Sätze später heißt es bei Dio, diejenigen, die Wasser verschmähen, um Wein zu trinken, seien unverständiger als die Tiere, da diese niemals dürstend an einer Quelle vorübergingen. Und wieder ein paar Sätze darauf folgt die bekannte Geschichte von der Onanie des Diogenes. In diesem allen nun ist doch die kynische Vorlage unverkennbar; und da sollte der Autor, um den urkynischen Kampf gegen die τρυφή zu kämpfen, plötzlich ein paar Sätze aus Mem. II. 1. 30 dazwischen gestreut und amplifiziert haben? Ähnliche Betrachtungen ließen sich noch wiederholt anstellen, und ich meine deshalb, daß der Verfasser in der Mehrzahl der Fälle recht hat, an eine Abhängigkeit Dios von Xenophon nicht zu glauben. Doch kann ich nicht verschweigen, daß er sich seine Aufgabe schon hier allzu leicht gemacht hat. Ich will nicht dabei verweilen, daß er z. B. S. 380—383 die zum Teil von ihm selbst hervorgehobenen Anzeichen für die Abhängigkeit von Dio III von einer stoischen Quelle (denen noch der Ausdruck οὗτος ὁ μακάριος κόσμος § 75 und die Definition des ἔρως § 99 hinzuzufügen wären) so gut wie unbeachtet gelassen hat. Aber schon wenn er (S. 377) auf Grund von Dio III. 43—50 die hier entwickelte Lehre von den drei guten und den drei schlechten Staatsverfassungen ohne weiteres dem Antisthenes zuschreibt, wird man bedenklich, da Dio dieselbe doch ebensowohl von Platon (Politic. p. 301 A—D), Aristoteles (Pol. III. 6, p. 1279a 33ff.) oder Isokrates (Or. XII. 132) entlehnen konnte. Schlimmer ist es schon, daß er durchgehends die von v. Arnim (Dio v. Prusa S. 330) unanfechtbar erwiesene Beziehung der Dionischen Königsreden auf Trajan ignoriert. Sonst hätte er sich fragen müssen, ob nicht der mit einem ganzen Heere umherziehende Herakles Dio I. 63 nur ein Kompliment an den römischen Imperator bedeutet, während J. ihn

sofort zu einer kynischen Figur macht (S. 369). Vor allem aber hätte er dann nicht auf Grund der einen Stelle Dio III. 119, an welcher der gute König φιλοσυγγενής heißt, dem Kyniker die ganz unmögliche Rolle eines Patrons des Familienlebens und Verherrlichers der Protektionswirtschaft zugeschrieben (S. 976 und 995), da er doch selbst (S. 1027) die wahre kynische Auffassung dieses Verhältnisses dahin kennzeichnet, daß ihr die συγγενεῖς ἀλλότριοι und die δίκαιοι die wahren συγγενεῖς sind. Ja sogar soweit hat sich der Verfasser hier fortreißen lassen, daß er die Stelle Dio III. 115 ganz entgegengesetzt ihrem Wortlaut wie ihrem Zusammenhang interpretiert: während nämlich Dio sagt, Freunde könnten einander nie ἀδικεῖν, sonst seien sie eben keine Freunde; daß aber Eltern und Kinder einander ἀδικεῖν könnten, sei nicht unmöglich (οὐκ ἀδύνατον) — erklärt J. (S. 995), „bei" dem ἀγαθὸς βασιλεύς tue der Vater dem Sohne nicht Unrecht noch fehle der Sohn gegen die Eltern. Am ärgsten aber ist es, wie er (S. 432) ein unbestreitbares Xenophon-Zitat bei Dio LXVI. 27 wegzudeuten sucht: indem er es nämlich auf Bion zurückschieben will, obwohl es doch gerade polemisch gegen diesen gebraucht wird. Und geradezu komisch wirkt es, wenn wir auf S. 434 hören, die Unabhängigkeit Dios von Xenophon werde vor allem dadurch bewiesen, daß er ihn nirgends wörtlich zitiere, auf S. 438 dagegen: „Dio könnte von Antisthenes sklavisch abhängig sein, ohne ihn je zu zitieren."

Ich habe diese Dinge angeführt, weil sie für J.s Arbeitsweise überhaupt charakteristisch sind: wenn es gilt, einem antiken Autor eine Beziehung auf Antisthenes zu entlocken, dann schwindet ihm alle Besonnenheit; die gewaltsamste Deutung wird dann zur einzig möglichen, die schwächste Möglichkeit zur gewissesten Wahrheit. Was ihm vor allem fehlt, ist Selbstkritik: die wirklich beherzigenswerten Resultate schwimmen in einem Meer willkürlicher Behauptungen und vager Vermutungen, und je höher ich jene schätze, um desto nachdrücklicher fühle ich mich gedrängt, mich von diesen loszusagen. Soviel scheint mir jedenfalls sicher: J.s Werk wäre fünfmal so viel wert, wenn es den fünften Teil seines jetzigen Umfanges hätte. Nur durch einige Proben sei — ehe wir zu dem Verhältnis

Xenophons zu Antisthenes zurückkehren — die Qualität dieses Ballasts illustriert.

Auf S. 177 steht ohne ein Wort des Beweises die Behauptung, daß Platon in Resp. I den Kephalos als „einen alten Schwätzer" darstelle: so läßt er sich nämlich leichter als Satire auf eine kynische Figur betrachten. S. 732 wird eine Stelle des Platonischen Protagoras (p. 347 C) geradezu auf den Kopf gestellt. Platon sagt nämlich hier, wenn man im Gespräch statt zu Argumenten zu Dichterstellen seine Zuflucht nehme, so sei das nicht anders, als wenn man beim Gastmahl statt am eigenen Gespräch an fremden Produktionen, z. B. am Flötenspiel, sich ergötze. Daraus schließt J., in einem Antisthenischen Symposion sei — Gedichtinterpretation getrieben worden! Daß man allerhöchstens mutmaßen könnte, es sei dort die Flöte gespielt worden, sieht er nicht. Ebensowenig daß, wenn ein Apophthegma bald dem Bias, bald dem Bion zugeschrieben wird, dies auf einer offenbaren Namensverwechslung beruht: er schließt vielmehr (S. 781), Bias sei in einem kynischen Dialog Gesprächsperson gewesen. Wenn im Xenophontischen Symposion Sokrates dem Antisthenes die Kunst der Kuppelei zuweist — die ja als Verkuppelung von Lehrern und Schülern sofort erklärt wird —, so soll darin eine Anspielung auf die Schrift des Antisthenes περὶ παιδοποιΐας liegen (S. 354). Wenn in der Schrift des Musiktheoretikers Aristoxenos von Pythagoras, dem Begründer der Akustik, die Rede war, so soll man „bedenken", daß — Antisthenes περὶ μουσικῆς schrieb! Wenn es beim „Anonymus Jamblichi" heißt, in ruhigen Zeiten genüge wenig Geld dem Bedürfnis, weil es zirkuliere, so findet J. hierin „die bekannte kynische Melodie von der pekuniären Genügsamkeit der Tugendhaften"; und wenn wir a. a. O. weiter hören, in unruhigen Zeiten genüge auch viel Geld nicht, weil es thesauriert werde, so sucht er hierin die „antikapitalistische" Argumentation des Kynikers — als ob es eine Forderung des „Kapitalismus" wäre, die Taler in den Strumpf zu thun (S. 697—699)! Wenn Diogenes verlangt, man solle die Leichen auf dem Felde liegen lassen — natürlich weil es zum τῦφος gehört, sich um das Schicksal des unempfindlichen Leichnams zu kümmern —, so soll sich darin

eine Beziehung zu dem zoroastrischen Bestattungsritus aussprechen (S. 951; der „Einfluß des Orients auf Antisthenes“ ist leider so ziemlich durchweg nur durch Argumente desselben Kalibers gestützt, wie z. B. „das Verlangen nach Nachkommenschaft als Motiv der Eheschließung“ S. 952 ein „beim Kyniker wiederkehrendes altpersisches Motiv“ heißt). Daß nach kynischer Lehre die Staatsmänner Diener des Volkes seien, wird (S. 1029) belegt durch die Stelle Diog. Laert. VI. 24, an der Diogenes τοὺς δημαγωγοὺς ὄχλου διακόνους nennt. Wo immer bei Platon der Schwur νὴ τὸν κύνα oder der Ausruf Ἡράκλεις vorkommt, soll darin eine Anspielung auf Antisthenes liegen (S. 250 resp. 1058). Dreimal (S. 70, 123 und 1074f.) kommt der Verfasser darauf zurück, daß der in Mem. III. 4. 1—3 erwähnte Stratege und Chorege Antisthenes mit dem Kyniker identisch sei, welchen Xenophon im Scherz zu diesen Würden erhoben habe: „Nach einem Strategen Antisthenes ... wird man die athenische Geschichte vergebens befragen.“ Ein Blick in die Realenzyklopädie hätte J. darüber belehrt, daß Antisthenes, der Sohn des Antiphatos, als Chorege im Jahre 400 inschriftlich bezeugt ist. Wenn Sokrates Mem. IV. 4. 6 und Dio III. 27 nicht wie Hippias jeden Tag über dieselbe Sache etwas Neues, sondern stets ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν sagt, so findet J. darin „den Kernsatz der antisthenischen Logik“, die nur identische Urteile zuläßt (S. 394). Daß sich Sokrates im Eingange des Axiochos auf der εὐθὺ ὁδός ἐς Κυνόσαργες befindet, bedeutet für ihn, daß es sich hier um einen kynischen Sokrates handelt (S. 177). Und die Nachricht, Diogenes sei gestorben τὸ πνεῦμα συγκρατήσας, bekommt „erst Sinn als Bekenntnis zu einer pneumatischen Psychologie“ (S. 181)!

Doch ich will mich nicht in Einzelheiten verlieren, sondern hier noch an drei wichtigen Punkten zeigen, wie weit der Verfasser mit seinen Behauptungen über dasjenige hinausgeht, was er beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen kann. Dabei werden wir auch wieder auf unseren nächsten Gegenstand, die Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes, zurückkommen. Doch bezieht sich der erste jener drei Punkte noch auf ein anderes Gebiet.

Der Verfasser ist nämlich der Ansicht, daß Antisthenes sich für seine Dogmen nicht nur mit Vorliebe auf Homer und

andere Dichter berufen habe, sondern auch auf sonstige alte und speziell philosophische Autoritäten, und daß infolge dessen unsere Nachrichten über die ältesten hellenischen Denker zum großen Teil kynisch gefärbt seien. Diese Ansicht hat er nun nicht nur für Pythagoras (bes. S. 217f.) plausibel zu machen gesucht, sondern vor allem auch für die sieben Weisen. Er konnte sich dabei einerseits auf die von R. Heinze nachgewiesene kynische Tradition für Anacharsis berufen, andererseits hat er selbst die sehr wertvolle Beobachtung gemacht, daß zahlreiche Apophthegmen der sieben Weisen zum Teil unverkennbar kynischen Charakter zeigen, zum Teil geradezu auch Kynikern beigelegt werden. So zeigt sich Pittakos bei Stob. Flor. 67. 17 = Antisthenes Frg. 17, S. 60 (Winckelmann), und Thales bei Diog. Laert. I. 26 = Diogenes ibid. VI. 54 (S. 779); Thales ibid. I. 35 = Diogenes Ael. V. H. X. 11 (S. 781); Bias Plut. de adul. 28 = Pittakos Plut. conv. 5 = Diogenes Diog. Laert. VI. 51 (S. 784); Periander Stob. Flor. 38. 53 = Antisthenes Frg. 22, S. 61W. (S. 786); Bias Maxim. 3, p. 540. 14 = „Sokrates" Ael. V. H. IX. 29 (S. 788); Bias Gnom. Vat. 151 = „Sokrates" Cod. Vat. Gr. 1144f. 230v. (S. 808). Und gewiß läßt sich auch der kynische Charakter des Cheilon-Wortes τί ἐστι πλοῦτος; θησαυρὸς κακῶν, ἐφόδιον ἀτυχημάτων, χορηγία πονηρίας (S. 789), der Bias-Rede über φρόνησις und Malerei (S. 798) und des Solon-Vergleichs (S. 806: Kroesus und die Pfauen) nicht bestreiten. Soweit ist alles solid. Doch wie soll man nun diese Erscheinung deuten? Am nächsten liegt natürlich die Annahme, daß solche ursprünglich kynische Apophthegmen später herrenlos umliefen und daher bald diesem, bald jenem berühmten Namen sich anheften konnten; und dafür spricht besonders der Umstand, daß ja nach J.s eigener Nachweisung dasselbe Diktum sowohl dem Bias als auch dem Pittakos (S. 784), dasselbe sowohl dem Bias als auch dem Periander (S. 802) zugeschrieben wurde. Diese Möglichkeit würdigt J. keiner Erwägung. Auch der Gedanke ist nicht gerade fernliegend, daß diese Übertragungen erst in einer relativ späten Zeit vor sich gegangen seien, und er wird z. B. bestärkt durch die Beobachtung, daß sich in einem solchen Apophthegma (S. 802) der Ausdruck ἀγαθὴ resp. ὀρθὴ συνείδησις

findet, für den man wohl in der Zeit des Antisthenes schwerlich Belege finden dürfte. Allein J. weiß ganz genau, daß im Antisthenischen Protrepticus ein Gastmahl der sieben Weisen erzählt wurde, und daß aus den ihnen hier beigelegten Reden alle jene kynisierenden Apophthegmen stammen. Man kann sich kaum etwas Schwächeres denken als die für diese Mutmaßung (S. 761—765) gegebene Begründung: Ephoros, der dem Anacharsis Kynisches beilegt, kennt auch eine συνουσία der sieben Weisen (Diog. Laert I. 41), und auch Platon (Protag. p. 343 A) weiß von ihnen als κοινῇ συνελθόντες — also kennt er das Antisthenische „Altweisengastmahl"! Aber Platon nennt ja als siebenten den Myson, Ephoros dagegen den Anacharsis (Diog. Laert I. 41), wie können sie also aus derselben Quelle schöpfen? Und Platon redet von den ῥήματα βραχέα der Sieben; wie soll man unter diesen einen symposiastischen Dialog verstehen? Immerhin: als bloße Mutmaßung könnte man sich ja J.s Hypothese gefallen lassen. Allein das genügt ihm nicht. Er setzt vielmehr aus den einzelnen Apophthegmen die Reden der sieben Weisen zusammen, er rekonstruiert den Gang des Gesprächs und weiß z. B. genau anzugeben, was Anacharsis mit Thales über die Athletik (S. 770), Pittakos mit Periander über die Kindererzeugung (S. 777) — im Protrepticus des Antisthenes gesprochen hat! Andere mögen in solchen Erörterungen wissenschaftliche Arbeit sehen: mir erscheinen sie als eine ebenso geistreiche wie müßige Spielerei.

Ein anderer Fall! J. hat die schöne Entdeckung gemacht, daß die Rede des Sokrates bei Xenophon Symp. VIII und jene des Pausanias bei Platon Symp. p. 180C—185C im wesentlichen denselben Inhalt haben: die Unterscheidung der Ἀφροδίτη Οὐρανία und Πάνδημος und die Verherrlichung des ἔρως ψυχῆς gegenüber dem ἔρως σώματος (S. 912). Es ist auch richtig, daß dies kaum auf einer Beeinflussung Platons durch Xenophon oder Xenophons durch Platon beruhen kann, weil erstens im Xenophontischen Gastmahl VIII. 32 Pausanias gerade als Verteidiger einer entgegengesetzten Liebestheorie, als ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ ἐγκαλινδουμένων erscheint; weil zweitens die aus ihm angeführte Äußerung über den militärischen Wert der Päderastie bei Platon nicht von Pausanias,

sondern von Phaidros vorgebracht wird; und weil drittens die absolute Wertschätzung der Päderastie bei Eleern und Böotern, die nach Xen. Symp. VIII. 34 Pausanias gelobt haben soll, von ihm bei Platon Symp. p. 182 B gerade getadelt wird (S. 913). Es ist endlich richtig, daß nicht nur der Inhalt dieser Theorie dem allgemeinen Standpunkt des Antisthenes entspricht, sondern daß auch die Schätzung des ἔρως ψυχῆς uns als kynisch (durch Antisth. Frg. 2, S. 26W und Diog. Laert VI. 58) direkt bezeugt ist (S. 917), sowie daß zu Platon Symp. p. 184 C—E Antisthenes Gnom. Vat. 9, und zu Xenophon Symp. VIII. 23 Antisthenes Frg. 4 und 5, S. 16 W auffallende Parallelen bietet (S. 919)[3]. Wenn daher J. vermutet, daß diese beiden Reden auf ein Antisthenisches Original blicken, so wird man ihm nur beistimmen können. Allein hiermit gibt er sich leider nicht zufrieden, sondern begräbt sofort sein schönes Ergebnis unter einer Fülle haltloser Kombinationen. So meint er, die Doppelrolle des Pausanias erklärt zu haben durch die Bemerkung: „Der Pausanias, gegen den Xenophon polemisiert, ist die Diabolusfigur beim Kyniker, und Plato leistet sich wieder einmal die Bosheit, dieser gerade die Theorie des Kynikers in den Mund zu legen“ (S. 914): eine „Bosheit“, deren Pointe mir unverständlich ist, während ich mir viel eher denken könnte, daß Xenophon seine Vorlage auch hier mißverstanden hat — und jedenfalls das Eingeständnis, daß wir etwas nicht verstehen, einer Scheinerklärung wie der J.schen vorziehen würde. Allein nicht nur die Rede des Pausanias soll nach J. bei Platon Antisthenisch sein, sondern auch die Reden des Phaidros, des Eryximachos und des Agathon, sowie der erste Teil der Rede des Sokrates resp. der Diotima — nämlich alles bis p. 209 E. Und zum Überfluß soll auch noch die Rede des Alkibiades den kynischen „Sokrates“ feiern! (Dies alles S. 925—949). Die Sinnwidrigkeit der letzteren Behauptung leuchtet ohne weiteres ein. Auch das zur Diotima-Rede Beigebrachte hat mich nicht überzeugt. Für die Phaidros- und Eryximachos-Reden weiß der Verfasser selbst keinen

[3]) Die Theorie vom ἔρως ψυχῆς findet sich übrigens, was J. nicht bemerkt hat, bei Xenophon auch Resp. Lac. II. 13; und Spuren derselben hat Blass (Att. Ber. III. 2², S. 261 f.) auch bei Aischines (Or. I. 138—140) nachgewiesen.

ernsten Grund. Und bei der Agathon-Rede, welche die ἀπαλότης des Eros hervorhebt, ihn als πατὴρ τρυφῆς bezeichnet und das Wort enthält: κρείττων ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου — bei dieser Rede, die gewiß noch weit eher an Aristipp als an den Kyniker denken läßt, greift er schließlich zu der Behauptung, es mache hier „Plato Spaß, durch den Weichling Agathon die kynischen Thesen spielend umkehren zu lassen“ (S. 930). Gab es für Platon wirklich keine andere Veranlassung, neben der pathetischen auch eine tändelnde Auffassung der Liebe darzustellen, als das Bedürfnis, Antisthenes zu necken?

Der dritte Punkt, den ich hier berühren möchte, und der uns wieder auf das vorläufige Zentrum unseres Interesses, die Abhängigkeit der Memorabilien von Antisthenes, zurückführt, ist die Erörterung des Prodikos-Apologs in Mem. II. 1. 21—34, die in J.s Werk fast den größten Raum für sich beansprucht. Nun wird natürlich niemand mehr die Fiktion ernst nehmen, Sokrates habe diese Fabel nach Prodikos vorgetragen. Und für zahlreiche Einzelheiten habe ich schon oben zugegeben, daß Xenophon hier eine kynische Streitschrift gegen die τρυφή benützt — was um so weniger einem Anstande unterliegt, als er ja § 21 und 34 ausdrücklich sagt, daß er das Prodikeische Original nicht getreu wiedergebe. Daß er aber ein solches Original wirklich benützt hat, scheint sich doch aus seinen Worten § 21 (Πρόδικος . . . ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται) unzeifelhaft zu ergeben — um so mehr, als uns ja ein „Lob des Herakles“ aus der Feder des Prodikos auch durch Platon (Symp. p. 177B) bezeugt ist. J. hat nun freilich durch weitausgreifende Untersuchungen, deren Resümee man S. 329ff. seines Werkes findet, nachgewiesen, daß die bei Dio, Basilius, Maximus Tyrius, Philo u. A. vorliegenden Fassungen der Heraklesfabel und ähnlicher συγκρίσεις gemeinsame Züge enthalten, die bei Xenophon fehlen und daher auf eine Quelle weisen, „die alt ist und, wie alle Nachwirkungen zeigen, in kynisch-stoischer Richtung ausströmt, und die schon darum nicht Prodikos ist, weil dessen Schriften verschollen waren, wie Dio or. 54 sagt, der doch selbst in or. 1 eine der Hauptparallelen der Fabel bringt“ (S. 330). Allein was folgt hieraus?

Man sollte meinen, nur soviel, daß außer Xenophon noch ein anderer philosophischer Autor die Fabel kopiert hat, ehe die Schriften des Prodikos verschollen waren. Und J. gesteht ja gelegentlich (S. 310) selbst zu, daß eine solche Kopie von Panaitios im Umlauf gewesen zu sein scheint. Wie man nun aus lauter Nachbildungen der Kaiserzeit auf eine Fassung vor Panaitios sollte schließen können, ist mir nicht deutlich. Allein selbst wenn man die Möglichkeit zugestehen will, es habe auch eine altkynische Fassung gegeben, ja sogar wenn man annimmt, dieselbe sei Xenophon neben dem Prodikeischen Original bekannt gewesen, so hat man noch immer kein Recht, das Vorhandensein eines solchen Originales selbst in Abrede zu stellen. Dennoch ist gerade dieses der Weg, den J. einschlägt. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens beruft er sich auf Julian, or. VII, p. 217 A, der „in der Erzählung moralisierender Fabeln Antisthenes, Xenophon und Platon nachzuahmen" empfiehlt und dann weiter rät ἀντὶ μὲν Ἡρακλέους μεταλαμβάνειν Περσέως ἢ Θησέως τινὸς ὄνομα καὶ τὸν Ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν, ἀντὶ δὲ τῆς Προδίκου σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῖν ἀμφοῖν τούτοιν θεοῖν ἑτέραν ὁμοίαν εἰσάγειν εἰς τὸ θέατρον. Denn hieraus schließt J. (S. 332): „Also die Προδίκου σκηνοποιΐα für Herakles gehört zum Ἀντισθένειος τύπος." Ich vermag dieser Interpretation nicht zu folgen. Hätte Julian gemeint, es gehöre zum Ἀντισθένειος τύπος, die Fabel dem Prodikos in den Mund zu legen — wie sich der Verfasser dies denkt —, dann hätte er gesagt ἀντὶ τῆς σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῦ Προδίκου καὶ τοῖν θεοῖν: dann würde sich die σκηνοποιΐα auf Prodikos und auf die Göttinnen beziehen. Er sagt aber ἡ Προδίκου σκηνοποιΐα ἀμφὶ τοῖν θεοῖν, und dies kann m. E. nichts anderes heißen, als daß sich die σκηνοποιΐα zwar auf die Göttinnen bezieht, aber von Prodikos herrührt; und diese Προδίκου σκηνοποιΐα — die er offenbar eben aus Xenophon kennt (woher käme sonst dessen Name?) — setzt er ja auch gerade dem Ἀντισθένειος τύπος entgegen. J.s eigentliche Argumentation (S. 136—138) aber scheint mir überaus schwach. Sie läuft auf das Dilemma hinaus: Kopiert Xenophon „nur den Prodikos, warum verweist er nicht einfach auf dessen vorliegende Schrift ...? Weicht er aber von Prodikos wesentlich ab, wie kann er es wagen, sich auf dessen Schrift zu berufen, an der ihn doch die

Leser kontrollieren konnten?“ Beide Fragen sind sichtlich verkehrt: die erste würde überhaupt alles Zitieren ausschließen, die zweite aber trifft Xenophon gar nicht, der ja ausdrücklich sagt, daß er nicht wörtlich zitiere. Der Verfasser jedoch sieht aus seinem Dilemma nur einen Ausweg: Xenophon „muß . . . den Heraklesschriftsteller Prodikos aus zweiter Hand haben, und er muß ihm hier als literarische Figur gerade in Verbindung mit Sokrates überliefert sein, also von einem Sokratiker . . . Allein durch Dazwischenkunft eines ungenannten Vorbildes, in dem Prodikos die Fabel vortrug, die Xenophon nachahmt, in dem der Heraklesschriftsteller zugleich als sokratische Autorität literarische Figur geworden, heben sich all die Schwierigkeiten . . . Das ungenannte Vorbild nun, mit dem hier Xenophon . . . konkurriert, ist (!) der Herakles des Antisthenes“. Mit anderen Worten: daraus, daß Xenophon die Schrift des Prodikos zitiert, kann man schließen, daß er sie nicht benutzt hat. Für ein solches Verfahren — ich gestehe es — fehlt mir das Verständnis.

Ich habe die im vorstehenden besprochenen drei Punkte etwas ausführlicher behandelt, um die Arbeitsweise des Verfassers auch nach ihren Schwächen zu charakterisieren: nichts liegt mir ferner, als den Wert seiner Leistung zu verkennen. Ich glaube eben: er hat Vieles richtig gesehen, jedoch noch mehr dazuphantasiert. So auch in bezug auf den Einfluß, den der Kynismus auf die Memorabilien genommen hat. Ein solcher Einfluß hat stattgefunden; aber nicht in dem von J. angenommenen Umfang. Und ganz ebenso muß ich auch über die Abzweckung der Memorabilien im ganzen urteilen. J. schließt sich — wohl mit Recht — der Meinung an, der κατήγορος, gegen den sie sich wendet, sei Polykrates. Allein er fügt dem (S. 1124) die Behauptung hinzu, die Anklage des Polykrates habe sich gar nicht gegen den historischen, sondern vielmehr gegen den kynischen Sokrates gewandt; und ebenso seien auch die Memorabilien eine Apologie dieses selben literarischen, d. h. kynischen Sokrates. Im Grunde also sei jene Anklage eine Streitschrift gegen Antisthenes, die Memorabilien eine Vertheidigung des Kynikers. Auch hier nun muß ich sagen: das ist nicht falsch, aber es geht zu weit. Gewiß hat der Ver-

fasser mit Geschick auf die Spuren einer Rivalität zwischen Polykrates und Antisthenes hingewiesen (S. 1124), und auch (namentlich S. 1133) darauf, daß von den Angriffen des Polykrates einige nur den Antisthenischen, nicht den historischen Sokrates treffen konnten. Allein daß Polykrates und Xenophon mit Bewußtsein Sokrates als Antisthenisches Ideal und Sokrates den Sohn des Sophroniskos unterschieden hätten, scheint mir doch unmöglich, und zwar schon wegen der Rolle, die das Verhältnis des Sokrates zu Alkibiades in beiden Schriften spielte. Polykrates hat dem Sokrates vorgeworfen, daß er den Alkibiades erzogen habe. Dies wäre sinnlos, wenn er diesen nur als Mitunterredner in einem Antisthenischen Dialog gekannt hätte; denn hier hat Sokrates ihm gewiß keine schlechten Lehren gegeben. Und was erwidert Xenophon (Mem. I. 2. 24)? Alkibiades habe seine schlechten Eigenschaften erst nach seiner Trennung von Sokrates entwickelt: eine Antwort, die doch wahrlich nur für den historischen Sokrates einen Sinn gibt. In Wahrheit dürfte es eben so stehen: Polykrates und Xenophon hatten beide zunächst den historischen Sokrates im Auge; allein sie unterschieden diesen nicht sorgfältig vom literarischen und konnten ihn wohl auch gar nicht von ihm unterscheiden. Sie zogen vielmehr, was in den Schriften der Sokratiker von Sokrates berichtet ward, unbedenklich heran, der eine, um sein Angriffs-, der andere, um sein Vertheidigungsmaterial zu bereichern. Für Polykrates mag dabei seine Rivalität mit Antisthenes ein Grund gewesen sein, seinen Angriff gegen den Lehrer seines Gegners zu richten; und Xenophon mochte um so unbedenklicher das kynische Material für seine Vertheidigung heranziehen, da er sah, daß auch der Ankläger sich diese Freiheit genommen hatte. Die Memorabilien sind demnach, so meine ich, ihrer Abzweckung wie ihrem Inhalt nach auch kynisch beeinflußt: es kann jedoch keine Rede davon sein, daß wir sie als eine bewußte Apologie des Kynismus betrachten müßten.

Wir gehen nun daran, den wichtigsten Punkt des J.schen Werkes, seine Auffassung des Antisthenes selbst, zu besprechen. Doch müssen wir zu diesem Behufe unser Augenmerk zunächst

noch einmal auf Xenophon und sein Verhältnis zum Kyniker lenken. Nichts ist nämlich an der Behandlung dieses Verhältnisses durch den Verfasser auffälliger als die Art, wie er vieles, was er selbst aus Xenophons Lebensumständen und Überzeugungen vollkommen zureichend ableitet, außerdem auch noch durch die Annahme eines kynischen Einflusses erklären zu müssen glaubt, so daß Xenophons Äußerungen in diesen Fällen als überdeterminiert sich darstellen. Gewiß — so meint er (S. 1085) — ist Mem. III. 5 „ein echt Xenophontischer Dialog"; „vielleicht aber ist auch hier der äußere Anlaß des Gesprächs, der seine Aufnahme in die Socratica erklärt, . . . durch Antisthenes gegeben." Gewiß ist (S. 106) der πόνος „das Lebensprinzip des Xenophon, die Grundfunktion in allen seinen Berufen und Passionen; aber wohl erst der Kyniker hat ihm . . . die Einheit aller seiner Funktionen im πόνος aufgedeckt". Im Oeconomicus wird die ἐπιμέλεια als oberste Tugend des Hausvorstandes gepriesen und in c. 20 sogar dem Wissen scharf entgegengesetzt: die ἀμέλεια sei viel gefährlicher als die ἀμαθία. „Es ist klar" — bemerkt J. hierzu mit Recht (S. 116f.) — „Xenophon steht hier jenseits der Sokratik, und er kann als Praktiker nicht anders stehen." Aber, fügt er hinzu, „wer dem Begriff ἐπιμέλεια ernstlich ins Auge sieht, dem leuchtet daraus eine Tiefe entgegen, von der Xenophon nichts ahnte, als er seine Praxis darin wiederfand" — eine „Tiefe", nebenbei bemerkt, die also wohl auch den rechtlichen Normen über die diligentia eines bonus pater familias zugrunde zu liegen scheint! In derselben Schrift begeistert sich Xenophon für die Anspornung des Ehrgeizes durch Verheißung von Prämien und erklärt es XXI. 10 als ein Merkmal des βασιλικὸν ἦθος, in den Untergebenen den Wetteifer der Ambition zu entflammen. Dazu zeigt nun der Verfasser (S. 517f.) sehr schön, wie Xenophon selbst nach diesem Prinzip in der Anabasis handelt, wie er die Befolgung desselben als Historiker preist und sie in seinen Fachschriften empfiehlt. Aber nichtsdestoweniger soll er an der genannten Stelle vom Antisthenischen βασιλικὸν ἦθος reden. „In dem Junker, Offizier und Landwirt Xenophon" war „der Pietäts- und Anciennitätssinn stark ausgeprägt" (S. 538); „aber es ist auch keine Frage, daß er sich mit diesen Gefühlen in den Idealen des

Antisthenes wiederfand.“ Und dieses Verfahrens ist sich J. so sehr bewußt, daß er selbst einmal (S. 1061) von dem „Wunder“ spricht, „daß kynische Theorie und Xenophontische Erfahrung hier so fest und so passend ineinandergreifen“. Nun, wenn dieses Ineinandergreifen in solchem Ausmaße tatsächlich vorhanden wäre, dann läge es vielleicht näher, dasselbe als spontane Übereinstimmung zu erklären, statt als spontane Übereinstimmung plus Beeinflussung. Allein hier erhebt sich die große Frage: ist denn jenes Ineinandergreifen in solchem Ausmaß vorhanden? Ist nicht am Ende viel angeblich „kynische Theorie“ bloß aus der „Xenophontischen Praxis“ erschlossen? Und muß nicht gerade dieses Ergebnis eintreten, wenn man sich berechtigt glaubt, deswegen, weil Xenophon an einigen Stellen von Antisthenes abhängig ist, eine solche Abhängigkeit auch an anderen Stellen vorauszusetzen?

In der Tat halte ich diese methodologische Frage geradezu für entscheidend: nicht so sehr für die Auffassung Xenophons — denn was liegt am Ende daran, aus welchen Quellen er seine zweifelhafte Weisheit bezieht? — als vielmehr für das Bild, das wir uns von Antisthenes zu machen haben. Man mißverstehe mich nicht! Selbstverständlicherweise muß es zulässig sein, von Xenophon auf Antisthenes zu schließen, wo bei jenem ausgesprochen Kynisches sich findet. Also was uns anderweitig als kynisch bekannt ist, das können wir natürlich, wenn es uns auch bei Xenophon begegnet, dem Antisthenes zuweisen. Allein die Frage ist: dürfen wir auch solches, das uns anderweitig als kynisch nicht bezeugt ist, dem Antisthenes zuschreiben, weil es bei Xenophon vorkommt? J. hat diese Frage theoretisch bejaht; denn er sagt ausdrücklich (S. VIII): „War die Kopie durch den Torso des Originals sicher gestellt, so konnte sie zu seiner Ergänzung herangezogen werden.“ Aber weit wichtiger ist es, daß er dieses Prinzip fortwährend praktisch verwertet. Ich führe nur wenige Beispiele an. S. 98f. soll eine Stelle der Memorabilien als Antisthenisch erwiesen werden durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit Stellen der Cyrupaedie, des Agesilaos, der Schrift De rep. Lac. und des Cynegeticus; S. 336 durch Parallelen aus Oeconomicus und Cyrupaedie; S. 360f. durch solche aus Agesilaos und

Cyrupaedie; S. 537 heißt es, der patriarchalische Geist, der aus Mem. II. 1. 33 spreche, stimme überein „mit den kynischen Idealbildern Altspartas und Altpersiens bei Xenophon"; und S. 907 liest man: „Die Wirkung der Schönheit wird nun hier in der Cyrup. genau in denselben Zügen wie Mem. § 11 und wie in dem etwas freieren Symp. geschildert, so daß ein gemeinsam benütztes Original offenbar wird", das denn der Verfasser auch sofort aus den drei Xenophontischen Schriften rekonstruiert. Es ist klar: wenn dieses Verfahren unstatthaft ist, dann führt es zu den verderblichsten Konsequenzen. Denn von einer Xenophonstelle aus kann man dann wieder zehn andere für kynisch erklären, und so schwillt der pseudoantisthenische Stoff lawinenartig an, um schließlich das echte Antisthenesbild völlig zu verschütten. Dafür aber, daß dieses Verfahren wirklich unstatthaft ist, möchte ich folgende Überlegungen ins Treffen führen.

Xenophon zeigt sich zwar manchmal von seiner Vorlage sklavisch abhängig, allein in zahlreichen Fällen können wir nachweisen, daß er auch da, wo er kynische Motive übernimmt, sie sehr selbständig verarbeitet, genauer: sie ihrer Pointen beraubt und im Sinne der gemeingriechischen Auffassung resp. seiner persönlichen Neigungen trivialisiert. Daß er dem Kynismus gelegentlich auch bewußt entgegentritt, zeigt seine Polemik gegen die Unverlierbarkeit der Tugend Mem. I. 2. 19ff. und gegen den Wert des Wissens Oec. XX. 1ff. Allein viel wichtiger ist sein tatsächliches Verhalten. Der Verfasser selbst muß (S. 910f.) zugeben, daß Xenophon seinen Kyros durchaus nicht als kynischen Weisen darstellt, die Liebe keineswegs mit dem Ernst des Antisthenes als νόσος und μανία auffaßt und sogar sein Symposion geradezu mit einer höchst bürgerlich-philiströsen Szene abschließt: die Philosophen verlassen das Gastmahl, um sich als gute Ehemänner zu ihren Weibern ins Bett zu legen. J. zeigt auch (S. 980f.), daß Xenophon „für ein ideales Familienbild" nicht nur die „Geschichte", sondern auch die kynische Tradition „auf den Kopf gestellt" hat: er macht nämlich aus einer „Empörung" des Kyros gegen seinen Großvater eine „freundschaftliche Symmachie". Er läßt auch — immer nach J.s eigenen Zugeständnissen (S. 1014) — aus dem kynischen Begriffe der φιλία

alle feineren Züge weg und gründet in Mem. II. 4, 5 und 10 die Freundschaft ausschließlich auf den „rohen Nutzen“. Und dabei erscheint dieser Gegensatz in J.s Darstellung noch viel zu wenig schroff. Man sehe nur, wieviel philosophischer die Freundschaft bei Dio III. 91—94 als das einzige Gut gepriesen wird, das zugleich nützlich und erfreulich ist; man lese dort § 102 die überaus feine Bemerkung: „Leichter erträgt man mit Freunden das größte Unglück als einsam das höchste Glück“, und man wird sich überzeugen, daß Xenophon sich hier zu Antisthenes wie ein Affe zu einem Menschen verhält! Und wenn wirklich, wie J. meint (S. 1030), Mem. II. 9 wegen des Hundevergleichs auf eine kynische Vorlage zurückweist, was hat Xenophon aus ihr gemacht? Daraus, daß die Philosophen, wie die Hunde, die Guten beschützen und die Schlechten bekämpfen sollen, hat er geschlossen, daß es einem trefflichen Manne wohl gezieme, als Klient eines reichen Patrons Erpresser zu chikanieren! Man sehe sich ferner das schon besprochene Kapitel Mem. IV. 4 an (vgl. J. S. 1098ff.)! Hier hatte doch bei Antisthenes die Einführung des Hippias nur dann einen Sinn, wenn dieser zunächst die Gleichsetzung des δίκαιον mit dem νόμιμον der einzelnen πόλεις durch seine Naturtheorie des Rechtes widerlegte: dann erst konnte Sokrates auch dieses φύσει δίκαιον auf göttliche νόμοι ἄγραφοι zurückführen. Xenophon aber hat das ganze Mittelstück weggelassen, die νόμοι ἔγγραφοι und ἄγραφοι zusammengeworfen und dem Sokrates die These in den Mund gelegt, daß jedes positive Gesetz auch moralisch verpflichte — wobei denn die νόμοι ἄγραφοι so ganz nebenbei auch eine Art des δίκαιον begründen. Und endlich vergleiche man das Pathos des Xenophon mit dem des Antisthenes! J. hat dasselbe (S. 1034f., 1043, 1048—1051) in der Cyrupaedie trefflich aufgedeckt. Es ist einfach das mittelalterliche Pathos, weil es das ritterliche Pathos ist: romantische Freigebigkeit und sentimentale Liebe sind seine hervorstechendsten Züge; und daneben halte man den Bettel- und Vernunftstolz des Kynikers! Und nun frage ich: wie kann man unter solchen Umständen einen Gedanken, bloß deshalb, weil er bei Xenophon steht, dem Antisthenes zuweisen? Müßten wir denn nicht bei diesem Verfahren, wenn wir nicht zufällig andere

Quellen hätten, zu der Meinung gelangen, alle jene eben angeführten Xenophontischen Trivialitäten, Sentimentalitäten und Absurditäten seien kynisch? Und ist es nicht evident, daß diese Methode uns zu ebenso falschen Resultaten wirklich überall da führen muß, wo uns zufällig andere Quellen nicht zu Gebote stehen? Laufen wir also auf diesem Wege nicht die höchste Gefahr, statt des „echten" einen „Xenophontischen" Antisthenes zu konstruieren?

Daß J. diesen Weg betreten hat und dieser Gefahr erlegen ist, ist der entscheidende Fehler, den ich in seinem Unternehmen zu erblicken glaube. Er beruht darauf, daß er die Quellenanalyse des Xenophon und die Rekonstruktion des Kynismus nicht getrennt hat. Denn m. E. ist dieses der einzig mögliche Weg. Man ziehe nur alle die späten Quellen, die neuerlich für den Kynismus zu fließen begonnen haben, heran! Man benutze Dio, Maximus Tyrius, Lukian, Julian usw.! Man bereichere so das kärgliche alte Fragmentenmaterial und rekonstruiere die wahre Lehre des Antisthenes! Das ist eine Aufgabe. Eine andere Aufgabe ist, Xenophon aus sich selbst zu erklären, die übereinstimmenden Stellen seiner verschiedenen Schriften zusammenzustellen und so ein systematisches Inventar seines Gedankenvorrats zu gewinnen. J. hat gezeigt, wie aussichtsreich auch diese Aufgabe ist. Dann erst, wenn diese beiden Aufgaben erledigt sind, wenn man den ganzen Xenophon und den echten Antisthenes besitzt, kann man an die dritte und letzte Aufgabe gehen, beide miteinander vergleichen und fragen: was ist bei Xenophon Antisthenisch? Diese drei Aufgaben sind dringend und sie sind lösbar, wenn sie getrennt in Angriff genommen werden. Vermischt man sie dagegen, erklärt man Xenophon aus Antisthenes, ehe man ihn aus sich selbst erklärt hat, und verwendet Xenophon als Quelle für Antisthenes, ehe man weiß, was bei ihm Antisthenisch ist und was nicht, dann erhält man nicht nur einen Antisthenischen Xenophon, sondern auch — was viel schlimmer ist — einen Xenophontischen Antisthenes!

Doch daß dieser letztere Vorwurf den Verfasser in der Tat trifft, habe ich erst noch darzutun. Ich für meine Person bin davon fest überzeugt. Aber beweisen kann ich vielleicht ebensowenig,

daß J. sich in dem ἦθος des Antisthenes vergriffen, als ich oben beweisen konnte, daß er dasjenige des Sokrates getroffen hat. Denn das ἦθος ist fast mehr noch eine Sache des Akzents als eine Sache des Faktums: ein Gedanke kann Antisthenisch sein und doch nicht ein Antisthenischer Hauptgedanke. Und in diesem Sinne glaube ich, daß J. das Bild des Kynikers verschoben hat: verschoben in der Richtung vom Vernunftkult zur Willensanspannung, von der Nüchternheit zur Romantik, vom Radikalismus zum Autoritätsglauben, vom Freiheitsbewußtsein zum Herrschaftsanspruch, vom Erlösungsjubel zur Moralpredigt. Gewiß, auch die an zweiter Stelle genannten Züge sind vorhanden; aber ich glaube, sie sind sekundär, Mittel zum Zweck, und letztlich war es dem Antisthenes nicht darum zu tun, die Menschen einem neuen Gesetz zu unterwerfen, sondern vielmehr darum, sie innerlich zu befreien. Doch wie gesagt, diese Dinge lassen sich nicht beweisen. Ich kann nur sagen, daß mir etwa aus der 36. Rede des Maximus Tyrius, oder aus der 6. und 30. Rede des Dio das kynische Pathos am reinsten entgegenweht, und daß ich dieses Pathos für den Kern der kynischen Lebensauffassung halte. Im folgenden aber muß ich mich darauf beschränken, aus der Fülle des Materials solche Punkte herauszugreifen, die sich fassen und diskutieren lassen.

J. nennt (S. 45) den Kynismus „die Paradoxie als System"; und für den echten Antisthenes gilt das gewiß: Die Lust ist ein Übel; der Schmerz ein Gut; der Tod der Güter höchstes; Armut besser als Reichtum; besser getadelt als gelobt; Beschimpftwerden ist königlich! — das sind wahrhaft Antisthenische Gedanken. Nach des Verfassers Darstellung aber wäre der Kynismus oft vielmehr „die Trivialität als System". So hören wir z. B. (S. 97), Männer, die δυνατοί seien τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν ἑαυτῶν οἶκον καλῶς οἰκοῦντες καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιοῦντες καὶ τὴν πατρίδα, entsprächen genau dem „Inhalt der von Antisthenes verherrlichten βασιλικὴ τέχνη oder Kalokagathie". Natürlich ist es Xenophon, dessen Worte (Mem. II. 1. 19) hier dem Kyniker geliehen werden. Ebenso geben die Worte desselben Autors (Ibid. § 27) den Anlaß, dem Antisthenes (S. 360f.) eine Theorie zuzuschreiben, der zufolge zur Entwicklung der ἀρετή „erst γενεά, dann eigene φύσις als

Vorbedingungen, darauf als die Hauptsache παιδεία zu den ἔργα“ gehört: eine Theorie, die gewiß ebensogut mit den gemeingriechischen Anschauungen übereinstimmt, als sie mit der echt kynischen Lehre von der ἀρετὴ διδακτή sich schlecht verträgt. Wenn Xenophon (Oec. XIV, 9) sagt, „Sklaven, die nicht um der Pleonexie, sondern um des ἔπαινος willen δίκαιοι sind“, solle man wie Freie behandeln, so findet J. (S. 522ff.) dies „echt antisthenisch“, als ob die kynische ἀρετή nicht aus der Einsicht hervorwachsen müßte; und ebenso kynisch erscheint ihm (ebenda) die Schilderung des Agesilaos (Ag. XI, 9): „am Lob hatte er mehr Freude als am Geldgewinn“ — gewiß ein Grundsatz, den sich jeder gebildete Athener auch nur zu bezweifeln geschämt hätte. Dasselbe gilt von anderen Lobsprüchen auf denselben König, wie: „Mißtrauische zu täuschen hielt er für klug, Vertrauende aber zu täuschen für frevlerisch. Freimut ließ er sich gefallen, aber vor Schmeichlern hütete er sich“ — die elementarsten Klugheits- und Anstandsregeln werden eben auf Xenophons Autorität hin für kynisch ausgegeben. Und auf dieselbe Autorität hin wird (S. 534) „die Welt des Kynikers“ darin erkannt, wenn die ἀρετή (Mem. II, 1. 32) die Prädikate erhält: συνεργὸς τεχνίταις, φύλαξ οἴκων, σύμμαχος ἔργων, κοινωνὸς φιλίας usf. Nach S. 577f. soll gar die ἐπιμέλεια „für körperliche Tüchtigkeit, für das Hauswesen, für das Wohl der Freunde und des Staates und die Besiegung der Feinde“ als ein „kynisches Kriterium“ angesehen werden. Und nach S. 1015f. ist es ein kynischer Satz, daß man Freunde höher achten solle als Schätze. Hier aber können wir auf unsere Behauptung die Probe machen. Denn derselbe Satz erscheint bei Platon (Crito p. 44C) als selbstverständliche Äußerung der öffentlichen Meinung — freilich nach J. nur deshalb, weil „Plato sich den Spaß macht“, jenes kynische Dogma als eine banale Ansicht der πολλοί hinzustellen.

Eine Folge dieser Trivialisierung des Antisthenes ist es wohl auch, daß J. diesem die von Blass bei Jamblichus entdeckten und dem Sophisten Antiphon zugeteilten Fragmente glaubt zuweisen zu können (S. 678ff.), was ihm übrigens den Anlaß gibt, in einem glänzenden und höchst beachtenswerten Exkurs (S. 638ff.) für die Identität des „Sophisten“ Antiphon mit dem gleichnamigen

Redner einzutreten. Auch will ich nicht leugnen, daß ja von vornherein die Benutzung des Antisthenischen Protrepticus durch Jamblichus wahrscheinlicher wäre als die einer obskuren sophistischen Schrift; daß J. (S. 690, 692 u. 700) mit Geschick einige auffällige Berührungen dieser Fragmente mit Platons Gorgias und Politeia nachgewiesen hat, und daß der Satz Ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός, οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται, ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ (S. 578. 38 Diels) wirklich auch beim Kyniker stehen könnte. Allein nicht nur ist des Verfassers Behauptung (S. 702), der Anon. Jambl. verwerfe (S. 580. 23 Diels) die βασιλεία nicht ebenso wie die τυραννίς, ganz willkürlich, sondern auch sonst weicht der ganze Standpunkt des Autors von dem gemeingriechischen doch so wenig ab, daß man sich schwer entschließen kann, die Fragmente dem Kyniker zuzutrauen, — solange man diesem eben nicht viel Xenophontisches Blut infundiert hat.

Allein nicht nur Gemeingriechisches, sondern auch sicher Unkynisches weist der Verfasser dem Antisthenes zu, der so in den wunderbarsten Rollen vor unsern Augen erscheint. Da ist z. B. Antisthenes der Kulturschwärmer, der einen Vorzug der Landwirtschaft darin sieht, daß sie die andern τέχναι ermöglicht (S. 70), und die „Kultur“ als Beweis für die göttliche Natur der Seele anführt (S. 180) — natürlich nur erschlossen aus Xenophontischen und Platonischen Stellen! Da ist ferner Antisthenes der Diplomat, der die Kunst des ἀρέσκειν lehrt, und die Menschen anhält, sich bei Allen beliebt zu machen (S. 999, 1008, 1012, 1032): alles erschlossen aus der Stelle des xenophontischen Gastmahls (IV, 59—64), an welcher der Kyniker ein Kuppler heißt — offenbar deshalb, weil er dem Sokrates Jünger zuführt. Da ist Antisthenes der Schönredner, der die εὐγλωσσία zur ἀρετή rechnet und den Weg zu δόξα und κλέος weist (S. 682ff.) — auf Grund der Jamblichusfragmente; Antisthenes, der Schutzheilige der Klienten, der die „Idealität des Dienstes“ preist (er, der Unabhängige, der αὐτάρκης!) — wegen Mem. II, 7—9 (S. 1024ff.); Antisthenes der Ökonom, der (er, der Bettelmönch!) die Erziehung zur Wirtschaftlichkeit auf seine Fahne schreibt (S. 369ff.) — erschlossen aus einem Schriftentitel und dem Xenophontischen Oeconomicus; und Antisthenes der

Agrarier (S. 67, 71, 261, 1015) — erschlossen aus einer Rede des Maximus Tyrius —, der nicht nur das Landleben dem Stadtleben entgegenstellt (was ja glaublich wäre), sondern es auch mit Xenophon als einen Vorzug der Landwirtschaft ansieht, daß sie mehr als andere Berufe auf die Gunst der Götter angewiesen ist (S. 263) — er, der αὐτάρκης, der nichts der τύχη anheimstellt! Da ist aber auch Antisthenes der Patriot, dessen „Art" es ist, auf den alten Glanz Athens sich zu berufen (S. 1089) — ganz wie Xenophon; und Antisthenes der Verherrlicher des Krieges (S. 67 u. 71) und der Jagd (S. 53ff.), die ihm den Namen (κύων, der Jagdhund) gegeben, und deren Lob Xenophon auf ihn aufmerksam gemacht hat: alles bloß deshalb, weil er Cheiron als Erzieher des Herakles pries, weil Diogenes die Söhne des Xeniades auf die Jagd geführt haben soll und weil — der Cynegeticus unter dem Namen des Xenophon überliefert ist! Weiter erscheint Antisthenes auch als Adelsverehrer (S. 350ff.), indem ihm zunächst auf Grund sehr unsicherer Zeugnisse neben der sicher bezeugten Geringschätzung der εὐγένεια gegenüber der ἀρετή die Ansicht beigelegt wird, „die Abstammung von der ἀρετή gibt eine gewisse Chance zur ἀρετή" (S. 360) und dies sei die wahre εὐγένεια, und indem dann „aus dem Festhalten des Wortes ‚Adel' eine geheime Sehnsucht nach den hochhängenden Trauben" (S. 356) herausgelesen wird. Das Schema dieser Argumentation kehrt übrigens bei dem Verfasser stets wieder: der Kyniker vollzieht eine radikale Umwertung, indem er einen alten Begriff mit einem ganz neuen Inhalte erfüllt; und sein Erklärer behauptet dann, gerade um die Aufrechthaltung dieses alten Begriffes sei es ihm im Grunde zu tun gewesen. Antisthenes deutet z. B., um doch irgendwo an die gemeine Meinung anknüpfen zu können, seine Paradoxien in Homer hinein: J. macht daraus, Homer sei für Antisthenes eine unantastbare Autorität gewesen. So legt er denn auch seinem Helden (S. 537f.) ausdrücklich einen „stark ausgeprägten Pietäts- und Anciennitätssinn" bei und hält es für kynisch, wenn Kyros bei Xenophon (Cyrup. VIII. 7. 10) sagt: „Ich selbst wurde gewöhnt, Älteren . . . aus dem Wege zu gehen und beim Sitzen nachzustehen. Auch euch . . . habe ich . . . erzogen, den Älteren Ehre zu erweisen,

von Jüngeren sie euch erweisen zu lassen. Nehmet also das ... als etwas dem Herkommen, der Gewohnheit und dem Gesetz angemessenes auf!“ Der Antisthenes, den ich bisher kannte, hätte hierzu wahrscheinlich bemerkt: „Ein kluger Junge ist mehr wert als ein alter Esel; man kann auch sitzend wohlwollen und stehend verachten; und daß unsere Vorfahren töricht waren, ist kein Grund warum wir nicht gescheit sein sollten.“ Aber J. muß wohl einen anderen Antisthenes kennen, nicht den radikalen Neuerer; denn er sagt (S. 538): „Für Antisthenes leuchtete eine Krone über allem, was alt war, und über der Autorität an sich!“

Dogmengeschichtlich wichtiger jedoch als alle bisher besprochenen sind drei weitere Rollen, in denen uns der Kyniker bei J. vorgeführt wird. Und zwar vor allem: Antisthenes der Theolog, der „die Philosophen zu Propheten, zu theologischen Adepten machen“ will (S. 211), und „dessen Grundtendenz es ist, die Orphik zu verarbeiten, die Philosophie religiös zu machen und den Weisen zu vergöttlichen“ (S. 240). Der Verfasser beruft sich zum Erweis dieser Ansicht vor allem auf den pseudoplatonischen Axiochos, den er positiv, und auf den Platonischen Phaidon, den er polemisch von einem Antisthenischen Originale abhängen läßt. Daß er nun in letzterer Hinsicht zu weit geht, scheint mir unzweifelhaft: sollen doch sowohl ein Haupteinwand gegen die Unsterblichkeit (die Seele als Harmonie des Leibes, S. 227) als auch die drei ersten Beweise für dieses Dogma (S. 233) dem Antisthenes gehören. Im übrigen aber ist ja unleugbar, daß Axioch. p. 366 Dff. mit Krates bei Teles S. 38 (Hense) sich auffallend berührt; und auch zwischen Phaed. p. 60Bff. (vgl. auch p. 83D) und Dio or. 30, § 10—25 hat J. (S. 235f.) eine höchst merkwürdige Übereinstimmung aufgezeigt. Allein die letztere betrifft doch schließlich einen nebensächlichen Umstand, und die erstere schließt eine völlige Verschiedenheit der Tendenz nicht aus und weist damit auf einen prinzipiell anderen Standpunkt zurück: während nämlich Krates aus dem Überwiegen des Leides über die Lust die Unangemessenheit einer hedonischen Bewertung des Lebens erschließt, beweist der Axiochos mit demselben Argument den Unwert des Lebens, setzt somit gerade die von Krates bekämpfte hedonische Einschätzung

desselben voraus. So stehen wir denn hier im Grunde vor lauter unbekannten Größen, und da ist es schwer, zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Allein gerade daß wir vor lauter unbekannten Größen stehen, scheint mir gegen J. schwer in die Wagschale zu fallen. Denn hätten bei Antisthenes wirklich die prophetische Stimmung, die Jenseitshoffnungen und das Unsterblichkeitsdogma eine erhebliche Rolle gespielt, warum hätte das ganze Altertum, und speziell das ganze spätere Altertum, darüber geschwiegen? Das argumentum ex silentio hat hier doch wohl eine ungewöhnliche Kraft. Denn wie sollte man sichs erklären, daß kein Neuplatoniker und kein Kirchenvater, kein Julian oder Jamblichus, kein Clemens und kein Euseb auf den berühmten Kyniker auch nur mit einem Worte sich berufen hätte? Aber freilich, J. hat ein Zeugnis in Reserve: die syrisch überlieferte Rede des Themistius περὶ ἀρετῆς (Rh. Mus. XXVII, S. 450), der zufolge Antisthenes seinen Herakles durch Prometheus von den irdischen zu den himmlischen Dingen emporweisen ließ, und die er (S. 477 ff.) in sehr interessanter Weise zusammenstellt mit Plut. de ei ap. Delph. 6, nach welcher Stelle Herakles erst nach der Befreiung des Prometheus μαντικώτατος ὁμοῦ καὶ διαλεκτικώτατος geworden ist. Allein wie kann man auf diese Stellen allein den „Propheten Antisthenes“ gründen wollen, da ihnen doch andere entscheidend entgegenstehen? Denn aus Dio VIII, 33 wissen wir — und auch J. weiß das S. 483 —, daß nach kynischer Deutung gerade umgekehrt Prometheus erst durch Herakles vom τῦφος erlöst und so geläutert wurde. Und wie sollen wir dem Themistius glauben, Antisthenes habe denjenigen für unvollkommen erklärt, der nicht „das gelernt, was höher ist als die Menschen“, wenn doch nach J.s eigenem Zugeständnis (S. 797) Aristoteles es als kynische Lehre ansieht, daß alles Wissen ἄχρηστον sei, das nicht τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητεῖ? Führt jedoch der Verfasser die angeführte Plutarchstelle auf Antisthenes zurück, so sehen wir daraus, daß er dem kynischen Idealmenschen auch noch ein weiteres Prädikat beilegt: denn nicht nur μαντικώτατος heißt ja dort Herakles, sondern auch διαλεκτικώτατος. Und in der Tat schließt er auch aus Mem. IV, 5 (S. 592 f.), daß nach kynischer Lehre „die Dialektik als Grundlage

aller Tugend empfohlen wird, . . . die Enthaltsamen einsgesetzt werden mit den größten Dialektikern" und diese „mit den größten Gebietern und . . . mit den besten und glücklichsten Männern" — obwohl doch die von ihm als spezifisch Antisthenisch angesehene Definition der Dialektik (Mem. IV, 5, 12) ganz ebenso auch bei Platon Soph. p. 253D steht (vgl. auch Phaedr. p. 265E—266B), und ich wenigstens mir eine auf den Satz Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν gegründete Dialektik nicht vorstellen kann. Allein ein noch größeres θαῦμα hat uns der Verfasser zu zeigen: neben Antisthenes den Theologen und Antisthenes den Dialektiker tritt Antisthenes der Physiker (Ἀρέσκει αὐτοῖς . . . καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, sagt Diog. Laert VI, 103 von den Kynikern!), der seinen Sokrates die ihm durch Archelaos vermittelte Naturphilosophie des Thales vortragen läßt (S. 833), und gegen den — Aristophanes die „Wolken" geschrieben hat!

Dies ist nämlich die ernstliche, von ihm auf fast 100 Seiten (S. 809—895) verfochtene Meinung J.s. Freilich, die im Jahre 423 aufgeführten Wolken konnten sich wohl nicht gegen Antisthenes richten. Aber die sechste Hypothesis erzählt uns ja von einer zweiten Ausgabe, und wir besitzen nur diese. Sie sagt zwar ausdrücklich, es habe wohl eine durchgehende Verbesserung (διόρθωσις) stattgefunden, vollständig umgearbeitet (ὁλοσχεροῦς διασκευῆς . . . τετύχηκεν) aber seien nur einige Stellen worden, wie denn z. B. der Streit der beiden λόγοι und die Verbrennung des φροντιστήριον geändert worden sei (ἤμειπται). Allein „wer kann . . . sagen, ob nicht die zweiten Wolken mit den ersten . . . bloß den Namen gemein haben?" (S. 834). Nun, von Sokrates werden sie ja wohl auch gehandelt haben, und der Name verbürgt den Chor: was aber hat denn der Chor der Wolken mit Sokrates zu tun, wenn er nicht als Physiker verspottet wurde? Und wenn freilich in gewissem Sinne „der Sokrates des Aristophanes für die neuere Forschung ein ungelöstes Rätsel geblieben ist" (S. 831), so wird dieses Rätsel wohl nicht geringer, wenn wir dem Meister den unphysikalischsten seiner Jünger unterschieben. Wir erhalten vielmehr, so scheint mir, nur neue Rätsel zu dem einen alten hinzu. Denn wenn zwischen die erste und die zweite Bearbeitung ein ganzes Menschenalter fällt,

und jene Neubearbeitung zudem eine so gründliche war, wie konnte denn Aristophanes alle die höchst unaktuell gewordenen Späße gegen die Figuren seiner Jugendwerke, gegen Kleïsthenes, Kleonymos usw. stehen lassen? Und wenn er Antisthenes angreifen wollte, warum nannte er ihn nicht? In den sokratischen Dialogen mußten die Jünger hinter dem Meister versteckt werden. Aber ist es Aristophanische Art, die Zielscheiben seines Spottes so zartfühlend zu verhüllen? Und kann man ihm zutrauen, daß er auf den längst verstorbenen Chairephon losgeschlagen hätte, wenn er ihm nur den lebenden, allbekannten und gewiß vielbelachten Antisthenes hätte substituieren brauchen? Doch mit den Unmöglichkeiten kommt man hier nicht zu Ende. Darum nur noch ein paar Bemerkungen. Platon sagt Apol. p. 18C, die Aristophanischen Beschuldigungen seien gegen Sokrates zuerst in der Kindheit der Richter erhoben worden: wie unsinnig, wenn sie erst nach seinem Tode ausgesprochen wurden! Das erste Auftreten des Sokrates in den ‚Wolken' soll nach J. (S. 857f.) auf ein bei Platon Theaet. p. 173E erhaltenes Pindarzitat zurückgehen, das Antisthenes auf seinen physikalischen Sokrates angewandt habe. „Hier bei Pindar", sagt er, „haben wir die beiden Studiengebiete Geometrie und Astronomie (wie in den Wolken)", nämlich v. 201f. Aber sieht denn J. nicht, daß in dem Satze ἡ διάνοια . . . φέρεται κατὰ Πίνδαρον τά τε γᾶς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα . . . die Worte γεωμετροῦσα und ἀστρονομοῦσα offenbar nicht Pindar, sondern Platon gehören? Und endlich: was jenes Rätsel des Aristophanischen Sokrates angeht, so hat ja der Verfasser selbst (S. 832f.) darauf hingewiesen, daß die in den Wolken parodierte Naturphilosophie ebenso dem Archelaos wie dem Diogenes von Apollonia gehören kann, ja daß gerade ihm Diog. Laert. II, 17 die Nub. v. 157ff. verspottete Lehre von der Entstehung der Stimmlaute zugeschrieben wird. Wenn nun Ion von Chios (bei Diog. Laert. II. 23) Archelaos den Lehrer des Sokrates nennt: woher weiß J., daß dieses Verhältnis unhistorisch ist? Und liegt die Annahme nicht näher, Aristophanes habe dem (für griechische Begriffe) jungen Sokrates die Ansichten seines Lehrers in die Schuhe geschoben, als die andere, er habe den schon

schon verstorbenen Greis wegen der Lehren seines Schülers verspottet?

Anders stünde die Frage, wenn eine Beziehung auf Antisthenes nicht von den ganzen ‚Wolken', sondern bloß von dem Streit der beiden λόγοι behauptet würde. Wieviel Gegengründe hier wegfallen, brauche ich nicht auszuführen. Doch auch zwei ernste Argumente bringt J. (S. 817) für diese These vor. Das eine stützt sich auf v. 920ff., wo der δίκαιος λόγος dem ἄδικος λόγος vorhält:

. . . εὖ πράττεις.
Καίτοι πρότερον γ' ἐπτώχευες,
Τήλεφος εἶναι Μυσὸς φάσκων,
'Εκ πηριδίου
Γνώμας τρώγων πανδελετείους.

Und gewiß liegt es nahe, bei einem sokratischea λόγος, der bettelt und aus der πήρα — Gedanken ißt, an die Kyniker zu denken: um so mehr, als ja diesen (nach Diog. Laert. VI. 38 u. 87) Telephos stets als Vorbild erschien. Allein man muß doch zugeben, daß die Verse auch ohne solche Beziehung ihren guten Sinn haben: das πτωχεύειν und das πηρίδιον — als σπυρίδιον — sind für Telephos auch Acharn. v. 425 und 453 bezeugt; dieser Euripideische Held ist der Typus des Landstreichers; der „Telephos" gilt dem Aristophanes als ein für Euripides höchst charakteristisches Stück (Ran. v. 855, 864, Acharn. v. 430ff.); Euripides aber erscheint — wie stets als der Vertreter der „neuen Zeit" — auch gerade Nub. v. 1371ff. als jener Dichter, den der durch den ἄδικος λόγος erzogene Pheidippides am höchsten schätzt. Wenn also der δίκαιος λόγος sagen will, daß der ἄδικος λόγος sich in der „guten alten Zeit" nur als Landstreicher habe fortbringen können, so drücken unsere Verse diesen Gedanken ganz zweckentsprechend aus, und ihretwegen allein wird niemand auch nur den Streit der λόγοι auf Antisthenes beziehen wollen. Nun tritt freilich ein scheinbar viel stärkeres Argument hinzu. V. 902 sagt nämlich der ἄδικος, es gebe keine δίκη, und erst recht nicht bei den Göttern:

Πῶς δῆτα δίκης οὔσης ὁ Ζεὺς
Οὐκ ἀπόλωλεν, τὸν πατέρ' αὐτοῦ
Δήσας;

Nun hat aber J. (S. 510 Anm.) zu dieser These folgende Parallelen beigebracht: der κατήγορος bei Xenophon Mem. I. 2. 49 wirft dem Sokrates vor, er habe gelehrt τοὺς πατέρας προπηλακίζειν, πείθων μὲν τοὺς συνόντας αὐτῷ σοφωτέρους ποιεῖν τῶν πατέρων, φάσκων δὲ κατὰ νόμον ἐξεῖναι παρανοίας ἑλόντι τὸν πατέρα δῆσαι; Platon legt dem Euthyphron (p. 5E) die Äußerung in den Mund: daß man seinen Vater, wenn er Unrecht habe, nicht schonen solle, gehe auch daraus hervor, daß die Menschen νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιότατον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι, weil er an seinen Kindern Unrecht getan; Dio aber sagt or. XIV, 21: ὅ γε τῶν θεῶν βασιλεὺς ... δέδεται, ... καὶ μὰ Δία οὐχ ὑπ' ἐχθροῦ ἀδίκως παθόντα τοῦτο, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ δικαιοτάτου καὶ φιλτάτου. ... Es ist klar, daß sich dieser Tatbestand am einfachsten erklären würde, wenn man mit J. annehmen dürfte, daß diese These und Mythendeutung dem kynischen Sokrates gehörte, von dem Dio abhinge, während Aristophanes, Polykrates und Platon ihr entgegentreten. Und diese Mutmaßung wird noch verstärkt durch Nub. v. 1427ff., wo Pheidippides sein Recht, den Vater zu schlagen, mit den Worten verficht:

Σκέψαι δὲ τοὺς ἀλέκτορας καὶ τἄλλα τὰ βοτὰ ταυτί,
Ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν
Ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν γ' ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσιν;

— ein Vergleich, der nicht nur an sich höchst kynisch anmutet, sondern auch (im Hinblick auf die Verteidigung des Inzests) bei Dio X, 30 seine genaue Parallele hat. Trotzdem sind gerade diese Verse geeignet, uns ein erstes Bedenken zu erregen. Sie erinnern uns nämlich daran, daß das Schlagen des Vaters durch den Sohn für die Fabel der „Wolken“ grundlegend ist, ja geradezu ihre Peripetie darstellt (v. 1321ff.). Was nützt es also, den Streit der λόγοι auf den kynischen Sokrates zu beziehen, wenn es der Grundgedanke des ganzen Stückes ist, daß der historische Sokrates die Mißhandlung des Vaters lehrt? Denn daß die „Wolken“ sich überhaupt gegen den kynischen Sokrates richten sollten, dies erkannten wir eben als unmöglich. So werden wir uns schon hier mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß die einfachste

Erklärung nicht immer die richtige ist. Und in der Tat: Antisthenes war ja gewiß nicht der erste Vertreter einer rationalistischen Lebensgestaltung und einer tendenziösen Mythendeutung. Warum sollte also nicht schon vor ihm unsere These vertreten und in ähnlicher Weise begründet worden sein? Daß er sie sich später angeeignet, könnte nicht wunder nehmen; ebensowenig, daß Aristophanes sie wie so viele andere Thesen der „Aufklärung" von Sokrates vertreten werden ließ; und am allerwenigsten, daß Polykrates und Platon sie bekämpften, wenn ihnen sowohl der Aristophanische wie der kynische Sokrates Anlaß gaben, die These dem historischen Sokrates zu- resp. abzusprechen. Daß dies möglich ist, muß man jedenfalls zugeben; es muß aber wohl auch wahr sein, da ein letztes und entscheidendes Argument die Beziehung des Streites der beiden λόγοι auf Antisthenes vollkommen ausschließt. Der ἄδικος λόγος ist nämlich so weit davon entfernt, ein kynischer λόγος zu sein, daß er in dem Hauptstücke jenes Streites, in der Gegenüberstellung der alten und der neuen παιδεία (v. 961ff.), die moderne τρυφή gegenüber der alten ἁπλότης vertritt. Und es ist doch klar: man konnte gegen den Kyniker viel vorbringen, aber nicht, daß er die Jugend verweichliche (v. 1044ff.), sie die Päderastie lehre (v. 1085ff.) sowie den Ehebruch (v. 1076) und das ἥττων εἶναι ἔρωτος καὶ γυναικῶν (v. 1081). J. hat dies selbst gesehen (S. 820f.). Allein seine Auskunft scheint mir so verzweifelt, daß sie seine ganze These richtet. Er behauptet nämlich, Aristophanes nehme gar nicht Partei für den δίκαιος λόγος: vielmehr verspotte er den Kynismus einerseits, indem er den ἄδικος λόγος aus kynischen Voraussetzungen unkynische Folgerungen ableiten lasse, andererseits, indem er das kynische Ideal der ἐγκράτεια durch den δίκαιος λόγος als die alte attische παιδεία hinstelle. Was dies letztere für ein Spott sein solle, fragt man? Nun, sagt der Verfasser, Antisthenes hatte eben seine ideale παιδεία nur in Sparta wiedergefunden; und „der δίκαιος λόγος ist eine begeisterte Verteidigung der attischen παιδεία gegen den lakonisierenden Kynismus; er verteidigt, indem er zeigt, daß genau dieselbe Moral, die der kynische Sokrates an Altsparta pries, in Altathen verwirklicht war". Nun will ich gar

nicht davon reden, daß es nach S. 1089 gerade Antisthenisch gewesen sein soll, den Athenern „die Größe der alten Zeit“ vorzuhalten. Aber warum sollte denn Aristophanes den Antisthenes überhaupt verspottet haben, wenn er sich in den wesentlichen Forderungen und Idealen mit ihm einig wußte? Doch die These, daß der Dichter das vom δίκαιος λόγος entwickelte Erziehungsideal verspotte, braucht man wohl nicht ausführlich zu widerlegen. Denn er selbst spricht, was er darüber denkt, deutlich genug durch den Mund des Chores aus, da der δίκαιος λόγος geendet (v. 1024):

Ὦ καλλίπυργον σοφίαν κλεινοτάτην ἐπασχῶν,
Ὡς ἡδύ σου τοῖσι λόγοις σῶφρον ἔπεστιν ἄνθος.

Oder meint J. im Ernst, daß Aristophanes gegen den Vertreter des Standpunktes, den er also apostrophiert, — die „Wolken“ geschrieben hätte?

Ich habe mich bemüht, zu zeigen, daß der Verfasser durch eine methodisch anfechtbare Art der Quellenbenutzung dahin gelangt ist, das kynische ἦθος einigermaßen zu verfälschen. An einem letzten Punkte läßt sich dieser Gegensatz der Auffassungen vielleicht am deutlichsten aufzeigen. J. sagt selbst, seine „Neuauffassung des Kynismus ward namentlich gewonnen durch eine völlige Umlegung der Tradition aus dem Historischen ins Literarische. Die grob spaßenden, scheltenden Bettler der Straße wandelten sich . . . in hochgesinnte Schriftsteller, und die burlesken Anekdoten . . . zeigten sich als die von roher Sammlerhand gepflückten, ins Leben umgesetzten grellsten Blüten einer . . . symposiastischen Literatur“ (S. VIII). „Antisthenes ist ein ernster, fruchtbarer Schrifteller, kein Original der Straße, das den Pöbel ergötzt“ (S. 10). Des Kynikers „παιδιά ist Literaturblüte“. Auch „all die Fülle von παιδιά . . ., die aus den Diogenesanekdoten strömt, stammt wahrlich nicht von dem Tonnenbewohner, sondern von dem fruchtbaren Schriftsteller Diogenes oder von denen, die über ihn schrieben“ (S. 884). Nun, an alledem ist sicherlich viel Wahres, soweit die Herkunft der einzelnen Apophthegmen in Betracht kommt; allein als Gesamturteil halte ich es doch für schief, und das wunderbarste scheint mir, daß es von J. den Kynikern — zum Lobe gesagt wird.

Denn alle ethische Literatur ist doch im Grunde nichts, wenn sie nicht in einem ethischen Erleben wurzelt; und je kräftiger dieses Erleben ist, desto mehr wird es auch anders als literarisch zur Geltung kommen. Es ist nicht das Höchste, ein ernster, hochgesinnter, fruchtbarer Schriftsteller zu sein. Der Verfasser weiß das ja sehr gut, wo er von Sokrates redet; und er weiß es auch von den Kynikern, wo er sie mit den indischen Büßern in Parallele setzt (S. 952), und wo er vom Kynismus sagt (S. 1013), er sei eine Sekte, „nicht bloß eine Lehre". Eine Sekte aber ist an sich nicht eine literarische Erscheinung, auch wenn sie eine Literatur hervorbringt. In der Tat ist Krates, der sein Vermögen verschenkt und zum Bettelstabe greift, ebensowenig eine literarische Figur wie der heilige Franziskus, der sich in gleicher Weise vom Leben abkehrt; die παιδιά in den Diogenesanekdoten ist letztlich ebensowenig „Literaturblüte" wie die Liebe in den evangelischen Berichten, und der Kynismus überhaupt ist ebensowenig eine wesentlich oder gar ausschließlich literarische Erscheinung wie der Buddhismus oder das Christentum!

Hubert Röck, Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und „Sophist", und das Wesen aller Philosophie und Religion, gemeinfaßlich dargestellt. Innsbruck, Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1903. VI u. 542 S.

Um diesem Buche gerecht zu werden, muß man nicht nur über den marktschreierischen Titel hinwegsehen, sondern auch noch über manche andere Äußerungen einer ungewöhnlich geringen Urbanität: so über die Unhöflichkeit, mit welcher der Verfasser hochverdienten Männern begegnet, und über die Geschmacklosigkeit, mit der er die „Wissenseinbildung" — zu welcher er alle spekulative Philosophie zählt — als „Doxosophilis" bezeichnet (S. 48, 76 u. oft). Diese geringe Urbanität ist nun freilich nichts ganz Äußerliches, sie erklärt sich vielmehr aus der Starrheit des Geistes, dem sie eignet. Röck ist Atheist, Materialist und Utilitarier; darum ist ihm, wer diese Ansichten, und besonders den „Atheismus als Weltanschauungsgrundlage", nicht teilt, ein Schuft, ein Dummkopf oder ein Narr. Bei Goethe z. B. soll es aus diesem Grunde „zu

wirklich gesunder Verstandesklarheit . . . niemals . . . gekommen“ sein (S. 11). Durch diesen Zelotismus, der dem Verfasser mit den fanatischesten Anhängern der entgegengesetzten „Weltanschauungsgrundlage“ gemein ist, wird ein Standpunkt gekennzeichnet, der mir ebensowenig Sympathie einflößt wie wohl den meisten meiner Leser. Allein um so mehr fühle ich mich verbunden, hinzuzusetzen, daß die Art, wie R. diesen Standpunkt vertritt, mir hohe Achtung abzwingt. Er erweist sich nämlich — im Gegensatze zu so vielen andern Vertretern ähnlicher Anschauungen — durchaus als ein ernster, gründlicher, vielseitig gebildeter Mann, der die antike, die neuere philosophische und die neueste fachwissenschaftliche Literatur vollkommen beherrscht, seine Ansichten mit umständlicher Klarheit entwickelt und in seinen Gedankengängen bedächtig Schritt vor Schritt setzt. Es ist dies aber eine Bedächtigkeit, der man die Entschlossenheit anmerkt, den eingenommenen Standpunkt auch zähe zu behaupten. Und so hallt denn durch dieses ganze merkwürdige Buch der ruhige, feste, schwere Tritt eines Mannes — eines Mannes, der, seiner selbst sicher, den Kampf nicht sucht, aber noch weniger ihn scheut. Auch bedurfte es solcher Gesinnung, um den Weg zu beschreiten, den der Verfassser geht. Denn dieser führt weit ab von allen hergebrachten Meinungen, und auch wer nicht folgen kann, muß doch die Kühnheit und Selbständigkeit bewundern, mit der hier — gegen alle Tradition — das alte Material zu einem neuen Bilde geformt werden soll. Um nichts Geringeres ist es nämlich dem Verfasser zu tun, als um ein völlig neues Bild von Sokrates. Was für ein Bild aber, dies mag man aus den folgenden vier Thesen ersehen, die R. zwar nirgends mit diesen Worten formuliert, in die ich jedoch gleichwohl alles dasjenige glaube zusammendrängen zu können, was sich in diesem Buche auf Sokrates bezieht und was zugleich auf wirkliche Originalität Anspruch erhebt. Diese vier Thesen lauten: 1. Sokrates war Atheist; 2. Sokrates verstand unter dem Daimonion nicht eine Stimme oder ein Zeichen göttlicher Herkunft, sondern eine Äußerung des menschlichen Charakters; 3. Sokrates setzte die Tugend nicht einem Wissen gleich, sondern ließ sie durch ein Zusammenwirken

von Wissen und angeborenen Charakteranlagen entstehen; 4. Sokrates war kein Begriffsphilosoph.

Von diesen vier Thesen möchte ich nun die vierte gleich vorweg erledigen, weil sie, wie ich glaube, am wenigsten originell, dafür freilich auch am besten begründet ist. Zunächst scheint nämlich der Verfasser mit ihr nur sagen zu wollen, daß das von Sokrates definierte Allgemeine — das Gerechte, Schöne usw., dessen Begriffsbestimmung er fordert — weder eine platonische Idee noch eine aristotelische Form ist. Dies aber wird ja im Grunde von niemand bestritten. Wenn daher R. immer wieder betont (S. 355, 363, 375, 397), die Sokratischen Definitionen seien „gewöhnliche Nominal- und Realdefinitionen", nicht „sogenannte Wesensdefinitionen", sie wollten ein τί angeben, und nicht ein τί ἦν εἶναι, so scheint er zunächst nur offene Türen einzurennen, und in der Tat wird man die Darstellung, die er (S. 396f.) von der Sokratischen Methode gibt, von den herkömmlichen Darstellungen nicht erheblich verschieden finden. Was ihn hier ein wenig irre geführt hat, ist offenbar sein Haß gegen alle „Begriffsphilosophie": diese „doxosophilitische Kinderkrankheit des . . . Menschengeistes" (S. 345), zu der einen nichts so „qualifiziert . . . als gerade der Mangel an Scheu vor voreiligen und unzulässigen Verallgemeinerungen" (S. 359). Der Name, den er für alle spekulative Philosophie braucht, kann doch — so scheint ihm — dem Sokratischen Denken in keiner Weise angemessen sein: als ob man den Ausdruck „begriffliches Denken" nicht auch ganz harmlos für jenes „gewönliche" Verfahren der Definition und Subsumption gebrauchen könnte. Trotzdem glaube ich, daß des Verfassers Eifern gegen den „Begriffsphilosophen Sokrates" aus einem richtigen Gefühl hervorgeht, das sich aber vielleicht im Ausdruck einigermaßen vergriffen hat: ich meine das Widerstreben gegen jene Auffassung, als ob es dem Sokrates vor allem um die „Wissenschaftlichkeit" des Denkens zu tun gewesen wäre, und als ob er an den logischen Formen als solchen ein Interesse genommen hätte. Solchen noch immer beliebten Darstellungen gegenüber weist R. z. B. mit Recht darauf hin (S. 374), daß der Platonische Sokrates in der Apologie den Handwerkern in bezug auf ihr

Handwerk ein wahrhaft zulängliches Wissen zugesteht, obwohl sich etwa die Tischler gewiß nicht auf das Definieren des Tisches verstanden hätten. Das schließt aber doch nicht aus, daß er von solchen Formen in größerem Maße als seine Vorgänger Gebrauch gemacht haben wird: wie es denn unleugbar ist, daß seine Dialektik gerade die Technik der Definition wesentlich gefördert hat — wenn er auch gewiß z. B. das δίκαιον nicht darum definiert sehen wollte, um von diesem Begriffe eine schöne Definition zu besitzen, sondern vielmehr zu dem Ende, um auf Grund dieser Definition entscheiden zu können, ob eine konkrete Handlung unter den Begriff des δίκαιον falle oder nicht. Man wird deshalb vielleicht sagen dürfen — und ich hoffe, daß mit dieser Formulierung auch der Verfasser einverstanden wäre: wir haben keinerlei Grund zu der Annahme, daß Sokrates dem logischen Verfahren einen selbständigen Wert zugeschrieben oder an den Formen dieses Verfahrens ein selbständiges Interesse genommen hätte; allein er hat doch als erster von diesem Verfahren einen dialektischen (dialogischen) Gebrauch gemacht und dasselbe zu diesem Behufe so häufig und gründlich in seine typischen Grundformen auseinandergelegt, daß es erst dadurch bei den Späteren zum Gegenstande einer logischen Theorie zu werden vermochte.

Ich wende mich nun der ersten, der Haupt- und Grundthese des Verfassers zu: Sokrates war Atheist. Der Beweis, den er für diese Behauptung antritt, hat etwas Verblüffendes und — im ersten Augenblick wenigstens — zweifellos auch Bestechendes an sich. Er argumentiert nämlich folgendermaßen. Die moderne Kritik hat das Zeugnis Platons und Xenophons entkräftet. Deren Versicherung, Sokrates habe an die Staatsgötter oder an einen Gott geglaubt, beweist daher ebensowenig wie die, er habe die Ideenlehre vertreten oder sich mit der Ethnographie Kleinasiens beschäftigt. Man muß sich also an die unzweifelhaft feststehenden Tatsachen halten. Und diese lehren uns: Sokrates war der Freund des Atheisten Euripides; er war der Lehrer des Atheisten Kritias; er wurde von Aristophanes und anderen Komikern als Atheist verspottet; und er wurde von Meletos und Genossen wegen Atheismus angeklagt und vom athenischen Volk

dieser Gesinnung schuldig befunden und hingerichtet. Folglich ist der Atheismus des Sokrates das Sicherste, was wir über ihn wissen (S. 24, 82, 159, 177f). Um zu zeigen, mit welcher Energie R. diesen Gedankengang zu Ende gedacht hat, erwähne ich folgende, höchst originelle und amüsante Konsequenz, die er aus ihm zieht. Da es dem Verfasser feststeht, daß Sokrates der Klage gegenüber evident schuldig war, so fragt er sich (S. 208f.): wie konnte überhaupt eine ansehnliche Minorität für seine Freisprechung stimmen? Und er erwidert: daran, daß diese freisprechende Minorität mala fide vorging, ist ja gar kein Zweifel; zu einem solchen Vorgehen aber konnte sie offenbar nur durch politische Sympathien bewogen werden; diese Minorität war eben die oligarchische Partei. Und ihre mala fides wird ja aufs deutlichste dadurch bestätigt, daß bei der zweiten Abstimmung 80 Geschworene mehr für die Todesstrafe als bei der ersten für die Schuld stimmten; denn „soviel Gewissenhaftigkeit dürfen wir ihnen immerhin zumuten, daß sie die . . . Schwenkung nicht vollzogen hätten, wenn sie im Innern nicht schon früher von seiner Schuld überzeugt gewesen wären“. Freilich ruft diese Argumentation auch schon ein Bedenken in uns wach. Nimmt nämlich doch auch R. an, daß die Motive des Prozesses politische waren (S. 206), so würden solche Motive auch eine unverdiente Anklage ganz gut erklären — ganz abgesehen davon, daß die Klage nicht von Atheismus redet, sondern von einer Auflehnung gegen die Staatsreligion. Und ebenso gibt es doch auch dafür, daß Aristophanes „gerade den Sokrates als den gemeingefährlichen Urheber der ‚neumodischen Bildung‘“ darstellt (S. 173), noch eine andere Erklärung als dessen angeblichen Atheismus: Sokrates war nämlich so gut wie der einzige einheimische Vertreter dieser Bildung; denn auf der athenischen Bühne konnte man nicht Abderiten, Leontiner, Keer oder Eleer zu Helden der Komödie machen. Indes, solche Erwägungen allein können R.s Gründe vielleicht schwächen, aber gewiß nicht entkräften. Die entscheidenden Gegengründe liegen vielmehr in dem Verhältnis des Sokrates zu seinen Jüngern. Und zwar zunächst zu der Gesamtheit derselben. Denn das läßt sich doch nicht leugnen, daß von Sokrates lauter

theistische Richtungen ausgegangen sind — ausgenommen allein die kyrenaische, von der „radikaler Atheismus“ übrigens gleichfalls nicht bezeugt ist, ja auch offenbar nicht bekannt war, da man diese Gesinnung sonst nicht dem einen Theodoros zugeschrieben hätte. Dieser Umstand, daß fast alle sokratischen Schulen ein religiöses Pathos aufweisen, ist doch gleichfalls eine unzweifelhafte Tatsache, und zwar eine solche, die jenen anderen Tatsachen wohl das Gleichgewicht halten kann. R. freilich meint, man sehe ja, wie wenig Anstoß Platon an dem Atheismus des Kritias genommen habe, und so könne man denn auch ruhig annehmen, daß ihn sowohl wie Xenophon das antidemokratische Parteiinteresse über den Atheismus des Sokrates habe hinwegsehen lassen (S. 169). Indes ist es doch etwas ganz anderes, ob man einen bejahrten Verwandten achtungsvoll behandelt, oder ob man — wie Platon — sein ganzes Lebenswerk zu einem Denker in engste Beziehung setzt; und daß der tief religiöse Begründer des Idealismus seine ganze Lehre einem atheistischen Materialisten aus — politischem Solidaritätsgefühl in den Mund gelegt hätte, das ist wohl eine Annahme, deren Ungeheuerlichkeit alle Gegengründe aufwiegt. Allein damit sind wir noch nicht zu Ende. R. selbst führt vielmehr (S. 153) die Stelle Leges X, p. 888 B C an, an der Platon sagt, niemand stèrbe als Atheist; konnte er das, wenn sein großer Lehrer so gestorben war? Doch das ist eine Kleinigkeit; die Hauptsache bleibt die Apologie. Hier läßt Platon den Sokrates seine ganze Wirksamkeit als Gottesdienst darstellen, er läßt ihn sich emphatisch zum Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne bekennen, er läßt ihn die eine große Wahrheit einschärfen, daß die Angelegenheiten des guten Mannes von den Göttern nicht vernachlässigt werden, er läßt ihn den Namen Gottes als das letzte Wort aussprechen, ehe er zum Tode geht, und er läßt ihn vor allem die erste Rede mit dem feierlichen Bekenntnisse schließen, daß er an die Götter glaube wie keiner seiner Ankläger. Über diesen Tatbestand hilft kein Vernünfteln hinweg. Hätte die Apologie den Zweck gehabt, den lebenden Sokrates zu retten, so könnte man es allenfalls begreifen, wenn auch nicht entschuldigen, daß Platon hier seinen Lehrer seine Grundüberzeugungen feierlich

verleugnen läßt — wie der Verfasser annimmt. Dem toten Sokrates gegenüber wäre ein solches Verfahren eine Leichenschändung, deren Niedertracht nur von ihrer — Unsinnigkeit überboten würde; denn hätte nicht ganz Athen in ein homerisches Gelächter ausbrechen müssen, wenn es gelesen hätte, wie dem notorischen Gottesleugner die frömmsten Tiraden in den Mund gelegt wurden? Platon hätte damit nur eines erreicht: er hätte sich für alle Zeiten lächerlich gemacht. Ziehe ich daher die Bilanz dieser Argumente, so muß ich sagen: um eine Tatsache zu erklären, die wir auch so sehr wohl verstehen können (daß nämlich ein frommer, aber nicht altgläubiger Mann von seinen Gegnern der Gottlosigkeit geziehen wird), macht R. eine Annahme, die uns vor lauter beispiellose Unbegreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten stellt. Damit aber ist seine erste These für mich gerichtet.

Seine zweite These ist nicht minder kühn. Sokrates hat die Tugend nicht einem Wissen gleichgesetzt. Freilich — meint der Verfasser — hielt Sokrates, damit die Tugend zustande komme, auch ein Wissen um das Gute und Schöne für unerläßlich; außerdem aber schien ihm dazu noch erforderlich, daß der Mensch „das Gute und Schöne zu tun und das Schlechte zu meiden gelernt hat“ (S. 38). Dieses Wissen um das Gute plus der Fähigkeit, dasselbe praktisch zu realisieren, soll Sokrates Weisheit (σοφία) im Gegensatze zum Wissen (ἐπιστήμη) genannt haben (S. 34); und im Sinne dieser „Tugendkunstlehre“, die R. der traditionellen „Tugendwissenslehre“ entgensetzt, soll nun auch die Untugend „in der Unweisheit und nicht in bloßer Unwissenheit“ bestehen, „d. h. einerseits allerdings auch in der Unwissenheit in bezug auf das Gute und daraus resultierender Unfähigkeit, gut zu handeln, andererseits aber auch in der Handlungsunfähigkeit trotz des vorhandenen Bewußtseins, was getan oder gemieden werden sollte“ (S. 39). Dieser zweite Fall aber liege dann vor, wenn ein Individuum „von Natur aus mit schlechten, erzieherischen Einflüssen unzugänglichen Neigungen schwer belastet ist“ (S. 41). Wenn man nämlich gewöhnlich den sokratischen Satz Οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει so interpretiere, als wolle er sagen, niemand handle wider besseres Wissen, so sei dies ein grobes Mißverständnis. Im Sinne jenes

Satzes bestehe vielmehr die Unfreiwilligkeit „der moralischen Fehltritte . . darin, daß sie unter dem Zwange plötzlich hervorbrechender oder gewohnheitsmäßiger schlechter Antriebe wider besseres Wissen und den besten Willen des Betroffenen erfolgen“; und die beste Paraphrase hierzu liefere die Stelle des Platonischen Timaios, an der es heißt (p. 86 D E): „Niemand ist nämlich freiwillig böse, sondern es ist eine gewisse üble Naturbeschaffenheit des Körpers und mangelhafte Erziehung, wodurch der Böse zum Bösen wird“, wie denn z. B. „die geschlechtliche Ausschweifung . . . auf übermäßig sich absondernde Samenfeuchtigkeit“ zurückzuführen sei (S. 304f.). Mit einem Worte, die Ansicht des Sokrates decke sich mit jener der modernen Kriminalanthropologie; mit dieser betrachte er die Unfähigkeit eines Menschen, seine Handlungen mit seinen moralischen Einsichten in Einklang zu bringen, als Zeichen einer angeborenen Geistesstörung. In diesem Sinne spreche ja schon im pseudoplatonischen Alkibiades II Sokrates das kynisch-stoische Paradoxon aus, ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται (p. 139C, R. S. 48f.); d. h. — nach der Meinung des Verfassers — „das Verbrechen“ ist „seiner Ätiologie nach nichts anderes als eine besondere Form von Wahnsinn“ (S. 40).

Wie beweist nun R. diese seine These von der „bedingten“ — nämlich durch das Vorhandensein einer guten Naturanlage bedingten — „Lehrbarkeit der Tugend“? Durch eine ganz ähnliche Umstülpung des Quellenmaterials, wie er sie auch schon zu gunsten des Sokratischen Atheismus vorgenommen hatte. Bisher nämlich war die Deutung dieses Materials im wesentlichen die folgende. Aristoteles, so meinte man, bezeugt unzweideutig den reinen Intellektualismus des Sokrates; er läßt ihn (Eth. Nic. VI. 13, p. 1144b 28) alle Tugenden für Wissen (ἐπιστήμας) erklären, läßt ihn das Gerechtsein gleichsetzen dem Wissen der Gerechtigkeit (Eth. Eud. I. 5, p. 1216b 7) und läßt ihn endlich (Eth. Nic. VII. 3, p. 1145b 23) sagen, es sei unmöglich, daß der Wissende ἀκρατής sei. Finden sich nun, so meinte man weiter, bei den einzelnen Sokratikern mehr oder minder weitgehende Abweichungen von diesem reinen Intellektualismus, so weichen sie hierin eben von der extremen Lehre des Meisters ab und suchen diese mit der ge-

wöhnlichen Ansicht zu vermitteln. Der Verfasser kehrt diese Argumentation vollkommen um. Er sagt: bei den Sokratikern finden wir nirgends diesen reinen Intellektualismus; folglich haben wir auch keinen Grund, denselben dem historischen Sokrates zuzumuten, und wenn Aristoteles das Gegenteil behauptet, so hat er eben gelogen. „Ich vermag“, sagt er S. 276 wörtlich, „eine derartige Glaubensseligkeit in bezug auf die aristotelischen Angaben nicht für möglich zu halten, die so weit sich verstiege, um als kritisches Axiom zu verkünden, daß der platonisch-xenophontische Sokrates dort, wo ihm der aristoteliche Sokrates widerspricht, nur seinen Urhebern persönlich zuzurechnende Gedanken vorgebracht hätte und deshalb für die Kenntnis der Lehre des geschichtlichen Sokrates nicht herangezogen werden dürfte.“ Was hier zunächst auffällt, ist, daß R. in bezug auf den Intellektualismus des Sokrates gerade umgekehrt folgert als in bezug auf seinen Atheismus. Daß Platon und Xenophon darin übereinstimmen, dem Meister einen festen Gottesglauben zuzuschreiben, dies soll gar nichts beweisen — gegen das Zeugnis des Aristophanes; daß sie aber (nach der Ansicht des Verfassers) darin übereinstimmen, ihm den extremen Intellektualismus abzusprechen, das soll ein vollgültiger Beweis sein — gegen das Zeugnis des Aristoteles. Und wenn auf S. 276 verkündet wird, was beide Schüler berichten, das könne unmöglich bloß deren übereinstimmende Privatmeinung sein (vgl. S. 28 u. 33), heißt es auf S. 24 (vgl. S. 42), in bezug auf alle Sokratischen Lehrpunkte gelte, daß, „was Platon und Xenophon darüber vorbringen, nicht als reiner Bericht, sondern . . . als platonische oder xenophontische Bearbeitung sokratischen Gedankengutes angesehen“ werden müsse. Hierin zeigt sich m. E. deutlich, wie wenig R. im Grunde ein methodisches Verfahren befolgt, wie er vielmehr willkürlich so mit den Quellen schaltet, daß er dem Sokrates die ihm als „wahr“ erscheinende Lehre zuweisen kann.

Doch auch auf diesem unmethodischen Wege gelangt der Verfasser nicht ans Ziel. Denn wenn er auch aus den Quellen die Zeugnisse für den Sokratischen Intellektualismus wegzudeuten sich bemüht: die Polemik gegen diese Lehre kann er aus ihnen nicht entfernen. So behauptet er (S. 274ff.) — und zwar nicht ohne Schein-

barkeit —, daß Platon im Laches, im Charmides und besonders im Protagoras die Unhaltbarkeit der Ansicht von der unbedingten Lehrbarkeit der Tugend nachzuweisen suche[4]); erkennt (S. 284) an, daß Xenophon Mem. I 2. 19ff. gegen dieselbe Lehre polemisiert; und findet (S. 283) mit Recht dieselbe Polemik auch in der Sophistenrede des Isokrates. Nun ließe sich's ja hören, wenn der Verfasser diese dreifache Polemik nicht gegen Sokrates, sondern zunächst gegen Antisthenes sich richten ließe; allein natürlich könnte er sich dann für seine Ansicht nicht mehr auf das übereinstimmende Zeugnis aller Sokratiker berufen. Er behauptet deshalb (S. 285), Antisthenes habe zwar den reinen Intellektualismus gleichfalls nicht vertreten, Isokrates, Xenophon (und Platon?) aber hätten ihm diese Lehre fälschlich zugeschrieben: und zwar handle es sich dabei ebenso um „absichtliche Mißverständnisse . . ., wie das bei Aristoteles kontra Sokrates der Fall ist". Wir haben somit, nach R.s eigener Darstellung, folgenden Tatbestand: Isokrates, Xenophon und Platon polemisieren gegen eine Lehre; kein Schatten eines Zeugnisses spricht dafür, daß jemand anderer als Sokrates — sei es vor ihm oder gleichzeitig mit ihm — diese Lehre vertreten habe; Aristoteles sagt uns, diese Lehre sei diejenige des Sokrates; — und R. nennt es eine unbegreifliche Glaubensseligkeit, wenn wir dem Aristoteles dies glauben!

Zudem macht er keinen Versuch, ein ernstes Motiv aufzudecken, das den Stagiriten zu seiner Fälschung bewogen haben sollte: denn daß es sich dabei seiner Ansicht nach um eine „Lüge" handelt — darüber läßt uns der Verfasser (S. 248) nicht im Zweifel. Er sagt nun einmal (S. 32), es habe sich dem Aristoteles darum gehandelt, „einen unbequemen Philosophen, dem sonst schwer beizukommen ist, in Verruf zu bringen": zu diesem Zwecke aber scheint die Unterschiebung der Tugendwissenslehre ein gar wenig taugliches Mittel: wenigstens hat bis auf R. dieselbe noch niemand als etwas Diffamierendes betrachtet. Ein andermal aber hören wir

---

[4]) Vgl. über diese Frage die unten folgende Besprechung von Horneffers Schrift: „Platon gegen Sokrates".

(S. 260f.), Aristoteles wollte nicht um den Ruhm kommen, die angebliche Einseitigkeit der Sokratischen Tugendlehre berichtigt zu haben; ich weiß jedoch nicht, wie er überhaupt auf die Idee hätte verfallen können, diesen Ruhm für sich in Anspruch zu nehmen, wenn er — wie R. meint — seine eigene Tugendlehre einfach dem Sokrates entlehnt hätte. Auch in dieser Hinsicht also macht schon die eigene Darstellung des Verfassers einen höchst unglaubwürdigen Eindruck.

Indes, ist denn die Voraussetzung dieser Darstellung wirklich unanfechtbar? Ist es wahr, daß kein Sokratiker den extremen Intellektualismus des Sokrates teilt oder doch bezeugt? Ich will nun hier nicht auf die Frage eingehen, ob R. nicht den intellektualistischen Charakter sowohl der kynischen (S. 277ff.) als auch der stoischen Lehre (S. 281) sehr bedeutend unterschätzt (siehe darüber S. 115ff. und 206ff. meines oben angezeigten Buches!), und auch nicht auf die andere, ob Platon von extrem intellektualistischen Ansichten wirklich so frei ist, wie der Verfasser meint. Ich will mich vielmehr nur darauf beschränken, zu untersuchen, ob wirklich der Xenophontische Sokrates dem Aristotelischen widerspricht. Und ohne Zweifel kann sich R. für seine These von der bedingten Lehrbarkeit der Tugend auf einige Stellen der Memorabilien berufen (S. 36f., S. 262—268), vor allem auf IV. 5. 6, wo die Macht der ἀκρασία rückhaltlos anerkannt wird, und mit einer gewissen Scheinbarkeit auch auf III. 9. 4, wo als Wesen der σοφία nicht das γιγνώσκειν des Guten und Schönen, sondern das γιγνώσκοντα χρῆσθαι bezeichnet wird, während man die Behauptung, daß in Symp. c. 2 die Ansicht von der bedingten Tugendlehrbarkeit „absichtlich versteckt gehalten“ werde, kaum mehr als ein ernstes Argument ansehen kann. Allein dem stehen nun doch auch wieder entgegengesetzte Äußerungen des Xenophontischen Sokrates gegenüber, z. B. IV. 2. 22, wo die τὰ δίκαια μὴ εἰδότες ἀνδραποδώδεις heißen, und IV. 6. 7, wo gerade die σοφία eine ἐπιστήμη genannt wird. Und warum diese Stellen mehr „aus dem Zusammenhang gerissen“ sein sollten als die gegensinnigen, sehe ich nicht. Schon hiernach also müßte man es für ein sehr willkürliches Verfahren erklären, wenn der Verfasser die eine Stelle dem Sokrates, die andere dem

Xenophon zuteilt, mit einem arbiträren „In diesem Falle, behaupte ich, spricht nicht“ Sokrates, sondern Xenophon (S. 50). Allein wir sind in Wahrheit nicht darauf angewiesen, uns bloß gegen ein solches Raten zu verwahren, sondern können gerade in diesem Falle selbst beurteilen, was Xenophontisch und was Sokratisch ist. Denn wir kennen ja Xenophons eigenen Standpunkt aus Mem. I. 2. 19 und Oec. XX. 21: hier erklärt er im eigenen Namen (resp. durch die Maske des Ischomachos), daß er nicht an die Lehrbarkeit und Unverlierbarkeit der Tugend glaubt und die ἀμέλεια für gefährlicher hält als die ἀμαθία. Wenn er daher III. 9. 1—3 und IV. 1. 2—4 in demselben Sinne die Bedeutung der angeborenen Naturanlage für die Tugend betont, so muß man diese Äußerungen von vornherein ihm zuweisen. Und zum Überfluß leitet er auch III. 9. 1 seine Begründung mit demselben ὁρῶ γάρ ein wie I. 2. 19 und 21 und beweist überdies III. 9. 2 durch die Erörterung der skythischen und thrakischen Kampfweise und IV. 1. 3 durch die ausführliche Darlegung über Pferde und Hunde, daß nicht Sokrates an diesen Stellen spricht. Um so zwingender aber ist der Schluß, daß, wenn nun trotzdem der extreme Intellektualismus in den Memorabilien sich findet, dieser dem Xenophon nicht gehören kann. Er findet sich jedoch — von den andern schon angeführten Stellen abgesehen — nicht nur III. 9. 5, wo es heißt, daß niemand, der das Schöne und Gute kennt, diesem etwas anderes vorzieht, sondern vor allem kehrt im 6. Kapitel des IV. Buches nicht weniger als dreimal der Satz wieder, daß niemand anders handelt, als er glaubt, daß man handeln solle (Οἶσθα δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη § 6 und entsprechend § 3 und § 11). Ist indes dieser Satz — der ja mit dem Οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει und dem Οὐκ ἔστιν ἀκρασία zusammenfällt — nicht Xenophontisch, so muß er entweder Sokratisch oder doch Antisthenisch sein; ist er jedoch auch nur das letztere, so stimmt bereits ein unzweifelhafter Sokratiker mit dem Aristotelischen Zeugnisse zusammen, und dann ist schon hierdurch die zweite Hauptthese des Verfassers widerlegt.

Er führt zu ihrer Vertheidigung freilich noch ein Argument ins Treffen, das ebenso absonderlich ist wie fast alles in diesem

Buche. Bekanntlich verlangt Platon in der Politeia eine Regulierung der Fortpflanzung. Aus dem Antisthenischen Schriftentitel περὶ παιδοποιΐας sowie aus der Notiz Diog. Laert. VI. 11 (wo εὐφυεστάταις überliefert ist) kann man nun in der Tat schließen, daß auch Antisthenes eine ähnliche Forderung aufgestellt hat, woraus der Verfasser sofort weiter folgert, daß dieser „Charakterzüchtungsgedanke" schon Sokrates gehört (S. 288ff.). Und nun argumentiert er weiter: dieser Gedanke setzt die Ansicht von der bedingten Tugendlehrbarkeit voraus; denn wenn alle Tugenden durch bloßen Unterricht ohne Rücksicht auf die angeborenen Charakteranlagen erworben werden können, so wäre ja eine systematische Züchtung dieser letzteren zwecklos. Gehört daher dem Sokrates jener Gedanke, so gehört ihm auch diese Ansicht. Darauf habe ich dreierlei zu erwidern. Erstens wissen wir nicht, ob diese Forderung auf Sokrates zurückgeht: Platon kann sie ebensowohl von Antisthenes übernommen haben, und dies ist sogar insofern etwas wahrscheinlicher, als es ein spezifisch kynischer Grundsatz ist, dem Menschen tierische Verhältnisse als Vorbild vorzuhalten. Da aber Antisthenes zugestandenermaßen zur Tugend auch die „Sokratische Kraft" verlangte, demnach diese Berücksichtigung des Alogischen mit seinem Intellektualismus irgendwie vereinbarte, so ließe sich mehr als dies auch aus der Tatsache nicht schließen, daß er eine systematische Züchtung dieser alogischen Anlagen verlangt hätte. Zweitens übersieht R. m. E. nebem dem logischen Gegensatz von Intellektualismus und Charakterzüchtung deren psychologische Affinität. Wer nämlich von dem starken Drange erfüllt ist, das Leben zu rationalisieren, kann sehr wohl einerseits die ratio für den bestimmenden Faktor dieses Lebens halten und andererseits auch eine rationelle Regelung der Fortpflanzung postulieren, ohne daran zu denken, daß diese Regelung zunächst nicht die ratio, sondern den Charakter ergreift. Doch dies führt uns auf das Dritte. Wir wissen ja nämlich gar nicht, ob die von Sokrates resp. Antisthenes verlangte Züchtung gerade als eine Züchtung der Charaktere gedacht war. Es kann sich ja ebensogut um eine Züchtung der Physis (εὐφυεστάταις lautet unser einziges Zeugnis) oder auch um eine solche der intellektuellen

Anlagen gehandelt haben. In dieser Beziehung ist es jedenfalls lehrreich, zu bemerken, woran Xenophon Mem. IV. 1. 2 die ἀγαθὴ φύσις erkennt: nämlich in erster Linie an rascher Auffassung und gutem Gedächtnis. Und zu der Annahme haben wir ja gar keinen Anlaß, daß der Sokratische Intellektualismus auch alle Verschiedenheiten intellektueller Begabung geleugnet hätte: er behauptet, daß jedermann seiner Erkenntnis gemäß handle; daß auch jedermann alles Erkennbare müsse erkennen können — z. B. auch ein Kind schwierige mathematische Theoreme —, liegt hierin nicht. Wenn R. nur in diesem Sinne eine „bedingte Tugendlehrbarkeit" für Sokrates verträte, so würden wir ihm nicht zu widersprechen brauchen. Auf eine solche in seinem Sinne dagegen kann man auch aus dem Züchtungsgedanken nicht schließen.

Der Leser hat sich vielleicht gefragt, wie denn die beiden bisher besprochenen Hauptthesen des Verfassers, der Atheismus und der Nichtintellektualismus des Sokrates, innerlich zusammenhängen? Die Verbindung zwischen beiden stellt seine dritte Hauptthese her, die sich auf das Daimonion bezieht. War nämlich Sokrates Atheist, dann konnte er unter dem Daimonion nichts „Übernatürliches" verstehen, sondern mußte es als eine Äußerung seines eigenen Wesens ansehen. Da es aber offenkundig keine Äußerung des Verstandes ist, so muß er auch auf das Alogische im Menschen reflektiert haben, kann mithin nicht extremer Intellektualist gewesen sein. Dies der Gedankengang des Verfassers. Und zwar erklärt er das Daimonion näher als einen Inbegriff von „edlen Antipathien" (S. 321f.) — von der Art des Widerwillens, den ein geschlechtlich normaler Mann gegen alle päderastischen Zumutungen empfindet (S. 313). Und Sokrates soll diese Antipathien deshalb δαιμόνιον genannt haben, weil er sie als Äußerungen seines Charakters ansah, der Charakter aber schon von Heraklit (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων), Epicharm (ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων), Demokrit (ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος) und Euripides (θεός τις ἐν ἡμῖν) als δαίμων bezeichnet worden war (S. 331f.). Folge jedoch hieraus, daß Sokrates nicht nur sich, sondern auch Anderen ein δαιμόνιον zugeschrieben haben müßte, so werde ja diese Annahme eklatant bestätigt durch den Wortlaut der Klage (δαιμόνια καινὰ εἰση-

γούμενος), dessen Plural noch niemand in befriedigender Weise zu erklären gewußt habe (S. 332ff.). Und wolle man endlich auch noch eine Bestätigung dafür haben, daß diese δαιμόνια von Sokrates als Instinkte gedacht worden seien, so biete sich die Notiz in der Hypothesis zum Busiris des Isokrates, welche die δαιμόνια der Klage als Vögel und Hunde erklärt, deren Verehrung Sokrates eingeführt haben sollte; offenbar habe er nämlich die Unfehlbarkeit des Daimonion mit der Sicherheit des tierischen Instinkts verglichen (S. 337f.). Das letzte nun wird niemand dem Verfasser glauben, der sich erinnert, daß jene Notiz doch offenkundig auf die Sokratischen Schwurformeln νὴ τὸν κύνα und νὴ τὸν χῆνα sich bezieht. Auch sonst aber scheint mir diese These keineswegs ebenso haltbar wie originell zu sein. Nur gilt es dabei, scharf zwischen dem objektiven und dem subjektiven Sinn der R.schen Erklärung zu unterscheiden. Denn objektiv ist diese — wie sie nicht neu ist — so im großen und ganzen ja offenbar richtig. Ob es sich gerade um Antipathien der vom Verfasser angegebenen Art handelt, weiß ich zwar nicht; und wenn z. B. Sokrates in der Apologie sagt: daß der Tod für ihn kein Übel sei, schließe er auch daraus, daß ihn auf dem Wege zu Gericht das Daimonion nicht zurückgehalten habe, so glaube ich auch nicht, daß man durch Heranziehung solcher Antipathien einen Sinn in die Stelle bringen wird. Allein mit irgend welchen Antipathien natürlicher Art müssen wir ja wohl das δαιμόνιον gleichsetzen, wenn wir es nicht als die Äußerung eines übernatürlichen Faktors ansehen wollen; und in diesem objektiven Sinn kann man daher auch sagen, daß das Daimonion den „alogischen Seelenteil“ des Sokrates darstelle und die „Ergänzung zur Tugendwissenslehre“ bilde (S. 222). Indes, dem Verfasser kommt es ja gerade darauf an, daß Sokrates das Daimonion auch subjektiv für einen Inbegriff von Antipathien natürlicher Art gehalten habe, und daß somit eine Theorie des alogischen Seelenteils „in das sokratische Gedankensystem“ einzugliedern sei (S. 241). Dies aber glaube ich dem Verfasser in gar keiner Weise. Ich glaube es erstens deshalb nicht, weil ich seine Voraussetzungen nicht teile. Denn wenn Sokrates nicht Atheist war, so konnte er das Daimonion für ein göttliches Zeichen halten, und wenn er

extremer Intellektualist war, so konnte er keine Theorie des alogischen Seelenteiles entwickeln. Ich glaube es zweitens darum nicht, weil ich im Gegensatze zu R. an den Sokrates glaube, der sich seines Nichtwissens bewußt war. Der Verfasser freilich, in seiner starr dogmatischen Geistesart, meint (S. 414), ein solcher Sokrates wäre ein „großartiger Ignorant“ gewesen, während der echte Sokrates „ein dogmatisches . . . philosophisches System besessen hat“. Ich dagegen meine, daß der echte Sokrates ein lebhaftes Gefühl für des Rätselhafte der Welt besessen hat, daß er bescheiden und demütig empfunden hat, wieviel sich nicht „wissen“ läßt, und daß er ehrfürchtig der Gesamtheit dessen, was auch sein bohrender Geist nicht zu „erkennen“ vermochte, den Namen des Göttlichen nicht versagt hat. Und deshalb finde ich es ganz verständlich, daß er mit diesem Namen auch dasjenige in sich selbst belegte, was er auf Grund seiner intellektualistischen Voraussetzungen nicht verstehen konnte und darum zu jener „mandorla“ des Unbegreiflichen rechnen mußte, die nun einmal die Sphäre des Erkennbaren umgibt. Ich glaube aber endlich auch deshalb nicht an die Erklärung des Verfassers, weil eine ihrer Konsequenzen direkt den Tatsachen widerspricht. Ich meine die von R. mit vollem Recht gezogene Konsequenz, daß Sokrates, wenn ihm das Daimonion einen Teil des Charakters bedeutete, ein solches Daimonion auch allen anderen Menschen zuerkannt haben müßte. Nun wird jedoch das Daimonion nicht nur durchaus implizite als etwas dem Sokrates allein Eigentümliches dargestellt, sondern Platon läßt diesen auch ganz ausdrücklich sagen (Resp. VI, p. 496C): τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε — eine Redeweise, deren er sich doch unmöglich bedienen konnte, wenn ihm bekannt war, daß Sokrates unter dem Daimonion eine normale Funktion der menschlichen Psyche verstand.

Auch die letzte Hauptthese des Verfassers scheint mir daher ebensowenig haltbar wie die andern, und mit aufrichtigem Bedauern muß ich daher zum Schlusse sagen, daß ich unter den Versuchen, die in der letzten Zeit gemacht worden sind, um über das Problem des Sokrates neues Licht zu verbreiten, zwar keinen merk-

würdigeren, aber auch kaum einen weniger gelungenen kenne als den, den Röck in dem hier angezeigten Buche unternommen hat.

Dr. C. Piat, Professor an der freien Universität zu Paris. Sokrates. Seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte und die christliche Philosophie. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Regensburg 1903. Verlagsanstalt vorm. H. J. Manz Buch- und Kunstdruckerei. 311 S.

Wohlgemeint, aber wertlos. Der Verfasser stellt das Leben und die Philosophie seines Helden dar, indem er ganz unkritisch nicht nur alle Äußerungen des Xenophontischen, sondern auch die meisten des Platonischen Sokrates als historische Zeugnisse verwendet. Kein Wunder, daß dabei Protreptik und Dialektik, Skepsis und Dogmatismus, Hedonismus und Asketismus bunt durcheinander wirbeln. Das also gewonnene Material wird dann breit wiedergegeben, hie und da auch gewaltsam harmonisiert. Neue Gesichtspunkte oder wissenschaftlich brauchbare Gedanken finden sich nicht. — Auch Übersetzung und Druck sind nicht gut.

Hermann Nohl, Sokrates und die Ethik. Tübingen und Leipzig. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1904. 89 S.

Vielleicht wäre der Wert dieser Schrift noch höher anzuschlagen, wenn sie weniger geistreiche Gedanken und gefällig abgerundete Sätze enthielte. Eine aus lauter großen Gesichtspunkten gewirkte Darstellung läuft nämlich Gefahr, so weitmaschig zu werden, daß sie die Tatsachen nicht festhalten kann. Einigermaßen, fürcht' ich, gilt dies auch für die vorliegende Arbeit. Der Verfasser bedient sich einer mehr andeutenden als ausführenden Ausdrucksweise, und wenn er an einem Faktum vorbeikommt, so legt er seine Meinung darüber in einigen Sentenzen nieder, um sich alsbald wieder allgemeinen Betrachtungen zuzuwenden. So haben wir es eigentlich nur mit einer flüchtigen Skizze zu tun. Ihre Grundgedanken sind jedoch, wie ich glaube, durchaus berechtigt, und ich kann mich seiner Zeichnung des Sokrates im wesentlichen nur anschließen. Insbesondere hebt er mit Recht den

undogmatischen Charakter des Sokratischen Denkens sowie den Umstand hervor, daß für dieses Denken die Voraussetzung von der Allmacht des Wissens und das Bewußtsein der eigenen Unwissenheit notwendig zueinander gehören. Diesen Kontrast zwischen dem postulierten Wissen und der faktischen Unwissenheit bezeichnet N. als die „Sokratische Aporie“ und sucht ihren Grund in der Unfähigkeit des technisch-teleologischen Denkens, den Gefühlsinhalt des wirklichen Lebens adäquat zu erfassen. Dieselbe Aporie findet er dann auch in den Jugendwerken Platons, deren negatives Ergebnis einerseits auf die Resultatlosigkeit der nachgebildeten Sokratischen Unterhaltungen zurückgehe, andererseits dafür Zeugnis ablege, daß ihr Urheber die „Sokratische Aporie“ selbst noch nicht überwunden hatte. Die im siebenten Abschnitt unter diesem Gesichtspunkt gegebenen Erläuterungen zu Protagoras, Laches, Charmides, Lysis, Euthyphron, Euthydem und den beiden Hippias sind auf vierzehn kleine Druckseiten zusammengedrängt, und man muß bedauern, daß sie keine Ausführung ins einzelne erhalten haben. Noch mehr gilt dies von dem S. 35—48 entwickelten Gedanken, der alle Naturphilosophie abweisende „Erfahrungsstandpunkt“ des Sokrates sei durch antispekulative Ärzte — etwa durch den Verfasser der Schrift „Von der alten Medizin“ — beeinflußt. Was der Verfasser in seiner bewußt unzulänglichen Darstellung zur Stütze dieser ansprechenden Vermutung beigebracht hat, scheint mir freilich nicht genügend, um sie zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit zu erheben.

(Fortsetzung folgt.)

---

# III

# Jahresbericht über Neuerscheinungen aus dem Bereiche der arabischen Philosophie.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie des Abendlandes hat in den letzten Jahren viele Forscher beschäftigt. Damit wurde zugleich der nur wenig bekannte arabische Kulturkreis der Betrachtung näher gerückt. Mannigfache Publikationen der letzten Jahre befassen sich eingehend mit Aufgaben aus der Geschichte der arabischen Philosophie. Die große Entfaltung der Zivilisation, die der Islam erlebte, und besonders seine geistige Entwicklung verdienen um so mehr Beachtung, als die Araber in bezug auf die Kenntnis der Schätze der griechischen Wissenschaft in viel günstigerer Lage waren, als das lateinische Abendland. Schon um 830 war den Arabern die griechische Philosophie in einem solchen Umfange zugänglich geworden, wie dies im christlichen Abendlande erst gegen 1230, also 400 Jahre später, eintrat. Zudem standen sie nicht nur zeitlich, sondern auch geographisch in näherem Kontakte mit der hellenistischen Zivilisation, besonders dem Neuplatonismus, als das Abendland. Infolgedessen hatte auch die lateinische Scholastik eine hohe Achtung vor der ihr der Sprache nach so fremden arabischen Wissenschaft. Sie fühlte, daß in der arabischen Philosophie ihr ein an Wissen und Scharfsinn durchaus gleichwertiger Gegner gegenüberstand. Es scheint demnach

angebracht, in regelmäßigen Berichten über den Stand der Forschung auf diesem Gebiete zu referieren, nachdem im Bd./IV, S. 519 ein erstmaliger Versuch in diesem Sinne unternommen worden ist.

In den letzen Jahren ist die Literatur über Geschichte der arabischen Philosophie durch hervorragende Werke bereichert worden, die von dem gesteigerten Interesse zeugen, daß man dieser früher so vernachlässigten Wissenschaft entgegenbringt. Zunächst ist hier das gewaltige bibliographische Werk C. Brockelmanns (Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I, II, Weimar, 1898 bis 1902) zu nennen, das eine möglichst vollständige Sammlung aller Angaben über arabische Literaturwerke geben will. Es bildet die Grundlage einer noch zu schreibenden Literaturgeschichte im eigentlichen Sinne. Für die Geschichte der arabischen Philosophie ist es von wesentlicher Bedeutung, daß durch dieses Werk die philosophische Literatur der Zeit nach Gazâli, wenigstens in den Titeln der Werke zusammengestellt und weiteren Kreisen geboten wird. Die kurze Phase der philosophischen Entwicklung von 400 Jahren, die man bisher als die Zeit der arabischen Philosophie bezeichnete, stellt sich nunmehr dar als eine kleine Phase und eine Nebenlinie in der Entwicklung arabischen Geisteslebens und philosophischen Denkens. Die ganze Kurve der Entwicklung umfaßt einen Zeitraum von 1200 Jahren. An Mannigfaltigkeit der Richtungen und Heftigkeit der Diskussionen, zugleich auch an Freiheit der Auffassung gegenüber den Dogmen des Koran (Sûfismus), und an logischem Scharfsinne steht sie dem christlichen Mittelalter bis 1500 durchaus nicht nach; sie übertrifft dasselbe aber sicherlich in den Leistungen auf dem Gebiete der empirischen Wissenschaften, der Medizin, Chemie, Astronomie, Mathematik, Zoologie, Botanik, Geschichte und Geographie.

Die philosophische Entwicklung könnte man in fünf Phasen zerlegen, die jedoch, wie alle geschichtlichen Phasen, ein kontinuierliches Ganze bilden. Die I. Phase ist ausgefüllt von den dogmatisch-philosophischen Diskussionen der Mutakallimîn. Etwas später beginnt die Übersetzertätigkeit und die ersten Einwirkungen griechischen Denkens. Daran schließt sich die II. Phase, die der Annahme und des Verständnisses der griechischen Philo-

sophie bis 1050.[1]) die III. Phase, die der Kritik derselben und der Aufnahme der griechischen Gedankenwelt in die muslimische Weltanschauung und Dogmatik bis 1150 (Gazali)[2]) und die IV. die des Besitzes und der Weiterentwicklung[3]) der Philosophie, zum großen

---

[1]) Unter griechischer Philosophie ist nicht die aristotelische, sondern die neuplatonische zu verstehen. Die Araber sind Schüler desjenigen Aristoteles, der die Theologie des Aristoteles geschrieben hat und dieser ist eben Plotin. Die Selbsttäuschung, in der das gesamte Mittelalter gelebt hat, indem es glaubte der Schule des Aristoteles anzugehören, ist dadurch erklärlich, daß seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Aristoteles nur in neuplatonischem Sinne verstanden und in dieser Form dem Mittelalter überliefert wird.

[2]) Das Hauptwerk Gazalis ist allerdings „Die Vernichtung der Philosophen" betitelt. Dieser Ausdruck bezeichnet aber nicht die Vernichtung des vernünftigen Nachdenkens über allgemein wissenschaftliche Probleme, sondern nur die Vernichtung der griechischen Denkweise, insofern sie heterodoxen Charakter angenommen hatte. „Failosûf" bezeichnet nach arabischer Terminologie nicht den „Philosophen" in unserem Sinne, sondern den Philosophen griechischer Denkrichtung. Die einheimischen Philosophen werden hukamâ oder ulamâ genannt. Durch Gazâli erhält diese Richtung keine Schädigung, sondern eine große Förderung, indem ihnen die Schätze griechischen Wissens annehmbar dargestellt werden. Die Punkte, die Gazali kritisiert, sind für das Ganze der Denkweise von unwesentlicher Bedeutung. Gazâli ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß eine reaktionäre Richtung die Überzeugungen der von ihr bekämpften Weltanschauung im großen und ganzen annimmt. So bekämpft auch das junge Christentum die hellenistische Philosophie; nimmt aber zu gleicher Zeit die Hauptbestandteile derselben in sich auf. Vergl. dazu Picavet, Esquisse S. 177. Gazâli nimmt gegenüber den Philosophen dieselbe Stellung ein, wie Thomas von Aquin gegenüber den Averroisten, und ebensowenig wie Thomas hat auch Gazâli das philesophische Denken vernichtet. Beider Lebenswerk besteht vielmehr in einer Assimilation fremder Gedanken an die eigene Weltanschaung, sei es die muslimische oder die christliche.

[3]) Einige der markanteren Persönlichkeiten dieser Periode sind Suhrawardî eš-šaiḫ el-maqtûl 1191, Râzi 1209, Abdallah as-Suhrawardî 1234, Abhari 1264, Kâtibî 1279, Gauzî 1200, Ṭûsî 1273, Samarqandi 1291, Gorganî 1413 Dauwânî 1502. Zu der Frage, ob die Mystiker als Philosophen zu betrachten seien, vergl. man mein Buch über die Ringsteine Fârâbîs, Aschendorff 1906, S. 469 ff. Bei dieser Gelegenheit möchte ich an die Spezialisten auf dem Gebiete der abendländischen Philosophie des Mittelalters die Anfrage richten, ob vielleicht jemand bereit ist, den lateinischen Text der bekannten Inkunabeln der Metaphysik und Psychologie Avicennas auf seine handschriftlichen Grundlagen zu untersuchen und einen möglichst korrekten Text herzustellen. Gegen Ende 1906 hoffe ich den arabischen Text beider Werke hergestellt zu haben. Man könnte dann die beiderseitigen Resultate vergleichen. Die Vorteile werden

Teil auf Grund buddhistischer Einflüsse. V. In der neueren Zeit scheint eine Einwirkung modernen Geisteslebens auf den Islam stattzufinden, und es ist entwicklungsgeschichtlich und psychologisch unmöglich, daß die muslimische Philosophie auf die Dauer nicht die Spuren dieser Einwirkung zeigen wird. Wie die neuere wissenschaftliche Tätigkeit im Oriente zeigt, wird wohl mit diesem Jahrhundert eine neue Phase der philosophischen Entwicklung zu verzeichnen sein.

In allen diesen Perioden bestehen drei verschiedene philosophische Richtungen: die innerarabische, die griechische und die buddhistische, die zunächst als fremde Welten gegenübergestanden haben, sich allmählich nähern, ihre Gedanken austauschen und in ihrem Verlaufe das Bild von konvergierenden Linien darstellen.

---

wohl auf beiden Seiten sein, jedoch wird meines Erachtens der lateinische Text mehr Aufschlüsse durch den arabischen erhalten, als umgekehrt. Es verlohnt sich wohl der Mühe, auch den lateinischen Text im Drucke erscheinen zu lassen, um darüber Klarheit zu erhalten, in welcher Form die arabische Gedankenwelt den abendländischen Scholastikern vorlag und in welcher Weise Übersetzungen aus dem Arabischen hergestellt wurden. Auch die Geschichte der Terminologie würde manche Aufschlüsse erhalten. So ist z. B. das Wort Quidditas die einfache Übersetzung des arabischen „mâhîja“ (mâ ist gleich Quid; îja ist die Endung, die das Abstraktum bezeichnet.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Arnim, H., Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. Wissenschaftliche Beilage der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, J. A. Barth.

Bolin, W., Pierre Bayle, Sein Leben und seine Schriften. Stuttgart, Frommann.

Bolzmann, L., Über eine These Schopenhauers. Wissenschaftliche Beilage der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, J. A. Barth.

Eucken, R., Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Freytag, W., Die Entwickelung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. Halle, Niemeyer.

Friedmann, P., Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung Czolbes. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Flügel, O., Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 4. Aufl. Cöthen, Schulze Verlag.

Gramzow, O., Geschichte der Philosophie seit Kant. 11. Heft. Fechner. Charlottenburg, Bürkner.

Gebhardt, C., Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Heidelberg, Winter Verlag.

Horst, C., Plotins Ästhetik. Gotha, F. A. Perthes.

Hoffmann, A., R. Descartes. Stuttgart, Frommann.

Kowalewski, A., Moltke als Philosoph. Bonn, Röhrscheid & Ebbecke.

Kraus, O., Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. Halle, Niemeyer.

— —, Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. Ebenda.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. München, Beck.

Kalthoff, A., Die Religion der Modernen. Jena, Diederichs.

Kants Ethik und Religionsphilosophie. Bücher in Wiss. I.

Koltan, J., Naturphilosophische Strömungen der Gegenwart in kritischer Darstellung. 1. Folge. Haeckels monistische Weltansicht. Zürich, Speidel.

Lotze, H., Mikrokosmos. II. Band. 5. Aufl. Leipzig, Hirzel.

Lichtenberger, H., Fr. Nietzsche. Deutsch von Oppeln-Bronikowski. 3. Aufl. Dresden, Reißner.

Montaigne in Auswahl. Bücher in Wiss. I.

Nietzsches, Fr., gesammelte Briefe. III. Band. Herausgegeben von Elis. Förster-Nietzsche und Gast. Berlin, Schuster & Löffler.

Platons Ion, Lysis, Charmides. Deutsch von Kassner. Jena, Diederichs.

Post, C., J. Müllers philosophische Anschauung. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann. Halle, Niemeyer.

Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von Kiefer. Jena, Diederichs.

Purpus, W., Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Nürnberg, Schrag.

Popper, J. (Lynkeus), Voltaire. Dresden, Reißner.

Peithmann, E., Christliche Geheimlehre der ersten zwei christlichen Jahrhunderte. Schmiedeberg, Baumann.

Richter, Schopenhauer. Aus Natur und Wiss. I.

Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von O. Flügel: 3. Flügel, Die Religionsphilosophie der Schule Herbarts. Drobisch und Hartenstein. — 4. Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer nach C. Thilo. Langensalza, Beyer & Söhne.

Raeder, H., Platons philosophische Entwickelung. Leipzig, Teubner.

Siebeck, H., Goethe als Denker. 2. Aufl. Stuttgart, Frommann.

Siebert, O., Geschichte der neueren Philosophie seit Hegel. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schopenhauers sämtliche Werke in 5 Bänden. Herausgegeben von Grisebach. Leipzig, Insel-Verlag.

Traugott, F., Geschichte der Philosophie. Hillger in Wiss. I.

Unger, R., Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. München, Beck.

Windelband, W., Platon. 4. Aufl. Stuttgart, Frommann.

Wolf, J., Verhältnis der beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zueinander. Halle, Kaemmerer.

Ziegler, L., Der abendländische Rationalismus und der Eros. Jena, Diederichs.

Zerbst, M., Zu Zarathustra! Leipzig, C. G. Naumann.

## B. Französische Literatur.

P. Bourget et M. Salomon, Bouald. Paris, Bloud.

A. Cases, Pierre Bayle. Paris, Dujarric.

A. Leclère, Le Mysticisme catholique et l'Ame de Dante. Paris, Bloud.

A. Bossert, Schopenhauer. Paris, Hachette.
G. Séailles, La Philosophie de Renouvier. Paris, Alcan.
Sully-Prudhomme, La Vraie Religion selon Pascal. Paris, Alcan.
Brunschwig, L'Original des Penseés de Pascal. Paris, Hachette.

### C. Englische Literatur.

Crawford, The Philosophy of Jacobi. New-York, Macmillan.

### D. Italienische Literatur.

A. Levi, L'Indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. Firenze, Seeber.
E. de Carlo, Carlo Marx ed A. Loria: Appunti. Palermo, Schiarrino.
B. Spaventa, Da Socrate a Hegel. Bari, Laterza.
Mondolfo, Le teorie morali e politiche di Helvetius. Padova.

---

## Zeitschriften.

*Preussische Jahrbücher.* 121. Bd., 1. H. Döring, Die Stätte der Philosophen in Großgriechenland und Sizilien. III. H. Wendland, Die Wandlung religiöser Stimmung im Laufe des 19. Jahrhunderts. Ernst, Condillac u. Buffon.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie.* XXIX. Jahrg., III. H. Geißler, K., Über Lehren vom Wesen des Seins, besonders in neuester Zeit.

*Kantstudien.* Bd. X, 4. u. 5. H. Runge, M., Karl Posenkraz' Verdienste um die Kant-Forschung.

*Philosophisches Jahrbuch.* XVIII. Band, 3. Heft. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising.

*Revue scientifique.* C. R. Eastman, Anaximandre.

*Revue Philosophique.* C. G. Picavet, Le Matérialisme historique et son évolution — F. Paulhan, L'Idéalisme d'aujourd'hui.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* L. Weber, La Morale d'Epictète. — L. Brunschwicg, Spinoza et ses contemporains.

*The philosophical Review.* Erich Becher, The philosophical Views of Ernst Mach. — Ladd, Philosophy in the Nineteenth Century.

# Eingegangene Bücher.

Belloni-Filippi, F., La Kâthaka-Upanisad tradotta in italiano. Pisa 1905. Tipografia Orsolini-Prosperi.

Bolin, W., Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften. Stuttgart 1905. Fr. Frommanns Verlag.

Crawford, A. W., The philosophy of F. H. Jacobi (Cornell studies in philosophy No. 6). New York 1905. The Macmillan Company.

Eisler, R., Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin 1905. E. S. Mittler & Sohn.

Erdmann, B., Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

Gallavresi, G., Il Diritto elettorale politico secondo la Costituzione della Republica Cisalpina. Milano 1905. L. F. Cogliati.

Glawe, W., Die Religion Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Berlin 1906. Trowitzsch & Sohn.

Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 7. Aufl. Freiburg i. Br. 1905. Herdersche Verlagshandlung.

Hoffmann, A., René Descartes. Stuttgart 1905. Fr. Frommanns Verlag.

Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4. Aufl., herausgegeben von K. Vorländer. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung.

Kern, B., Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. Berlin 1905. August Hirschwald.

Kraus, O., Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

— —, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. 1905. Ebenda.

Musonii Rufi, C., reliquiae edidit O. Hense. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Newest, Th., Einige Weltprobleme. II. Teil: Gegen die Wahnvorstellung vom heißen Erdinnern. Wien 1906. Carl Konegen.

Poeschmann, K. M., Das Wertproblem bei Fries. Altenburg 1905. H. A. Pierer.

Raeder, H., Platons philosophische Entwickelung. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Richert, H., Kant. Gedenkrede zu Kants 100jährigem Todestage am 19. Februar 1904. Bromberg 1905. Mittlersche Buchhandlung.

— —, Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Sechs Vorträge. (Aus Natur und Geisteswelt, 81. Bändchen.) Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Schaumkell, E., Geschichte der deutschen Kulturgeschichtschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von P. Ziertmann. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung.

Streintz, O., Die Regierungskunst. Eine staatsphilosophische Studie. Wien 1905. Manzsche k. k. Hofverlags- und Universitätsbuchhandlung.

Turner, W., Storia della filosofia. Traduzione dall' Inglese di G. Oliosi. Verona. G. Gambari.

Unger, R., Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden. München 1905. C. H. Beckscher Verlagsbuchhandlung.

Voßler, K., Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Wolf, J., Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander. Halle a. S. 1906. C. A. Kaemmerer & Co.

Zerbst, M., Zu Zarathustra! Zwei Vorträge. Leipzig. C. G. Naumann.